مشتهى الخارف الجاني

في رد زلقات التجاني الجاني

تأليف

العلامة الشيخ محمد الخضر الجكني الشنقيطي

مُفتي المالكية بالمدينة المُنورة المتوفى سنة ١٣٥٥هـ ١٩٣٦م

دار البشير

للنشر والتوزيع

مشتهى الخارف الجاني

في رد زلقات التجاني الجاني

الطبعة الأولى

١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

الطبعة الثانية

١٤١٤هـ - ١٩٩٣م

دار البشير

ص.ب (١٨٢٠٧٧) / (١٨٣٩٨٢)
هاتف: (٦٥٩٨٩١) / (٦٥٩٨٩٢)
فاكس: (٦٥٩٨٩٣) / تلكس (٢٣٧٠٨) بشير
مركز جوهرة القدس التجاري / العبدلي
عمان - الأردن

Dar Al-bashir

For Publishing & Distribution

Tel: (659891) / (659892)
Fax: (659893) / Tlx. (23708) Bashir
P.O.Box. (182077) / (183982)
Jerusalem Jewel Trade center Al-Abdali
Amman - Jordan

مشتهى الخارف الجاني

في ردّ زلقات التجاني الجاني

تأليف

العلامة الشيخ محمد الخضر الجكني الشنقيطي

مفتي المالكية بالمدينة المنورة المتوفى سنة ١٣٥٥هـ و ١٩٣٦م

دار البشير
للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

المقـــدمة

الحمد لله مفيض علم الشريعة على أوليائه، مخصص أنبيائه بالوحي من بين أصفيائه، ملزمهم إظهار ما خصهم به لأعدائه وأصدقائه، والصلاة والسلام على من اصطفاه باصطفائه، وجعل اقتفاء نهجه عين اقتفائه، محمد المنوه بذكره في سائر الأمم، وعلى آله وأصحابه الهداة في دياجير الظلم، والتابعين لهم في كل ما في الشريعة ارتسم. وبعد: -

لما كان الله جل شأنه أكمل الشريعة الغراء، بوفاة سيد المرسلين والأنبياء، مصرحاً في آية حجة الوداع بذلك الإكمال والانتهاء، فلم يبق إلا اتباع آثاره المدونة عن العلماء الألباء، أو ما استخرجه منها العلماء ذوو الآراء بالآراء، لا ما انتحله الزائغون من أهل البدع والأهواء، وكثر في آخر الزمان من المتصوفة الأخذ بالمنام والإلهام، مدعين رؤيته ومكالمته عليه الصلاة والسلام، وسلم لهم كثير من العلماء ما ادعوه من غير الأحكام، فاظهروا من الأذكار والأحزاب ما تعجزُ عن حصره الأقلام، ولم يقع ذلك في القرون المشهود لها بالخيرية من خير الأنام، حتى أتى الله بالتجاني في ثاني عشر القرون، فأخذ ما أخذ في اليقظة لا في المنام، وعد فيما أخذ أشياء كثيرة من المستحيل والحرام، حتى قال: إن بعض ما أخذ كتمه ﷺ عن أصحابه الكرام، فلم يُعَلِّمْه لأحد منهم حتى انتقل إلى دار السلام، وسنعلم إن شاء الله تعالى بطلان ما نفوه به من التقول والتمشدق في الكلام، وقد تعرض بعض العلماء للطعن عليه في بعض مسائله بنظم بديع الشكل والنظام، وتصدى

بعض أصحابه للرد على هذا العالم بترهات تضحك الجاهل ويتعجب من كتبها من له أدنى ممارسة في هذا المقام، وربما اعتمد في رده على حكايات لم يثبت عزوها لأحد من الصوفية الأعلام، أردت أن أؤلف هذا الكتاب في الذب عن جناب النبي ﷺ، موضحاً فيه بطلان ما نسب إليه من الكتمان، مبينا ما في ذلك من البهتان والطغيان والخسران، جالباً من الأدلة صحيح الأحاديث، ومحكم القرآن، وأقاويل العلماء الأقدمين الثابتة بالدليل والبرهان، وسميته: «مشتهى الخارف الجاني، في رد زلقات التجاني الجاني»، وإن شئت قلت في تكفير إلخ.

وما حملني على التعرض لرد هذه الزَّلَقات، إلا ما بسطته في أول خاتمة الكتاب، ومنه رجاء الدخول في حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، الذي أخرجه الحاكم أن النبي ﷺ قال: «ما ظهر أهلُ بدعةٍ إلا أظهر اللهُ فيهم حجةً على لسانِ مَنْ شاء من خلقهِ»، وحديث أسامة بن زيد رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: «يحملُ هذا الدينَ من كلِّ خَلَفٍ عدولُه، ينفونَ عنه تحريفَ الغالينَ، وانتحالَ المُبطلين وتأويلَ الجاهلينَ»، أخرجه ابن عدي من طرق كثيرة ضعيفة يقوي بعضها بعضاً، حتى صار حسناً كما جزم به ابن كيكلدي العلائي، إلى آخر ما يأتي مستوفىً إن شاء الله تعالى.

ورتبت الكتاب على مقدمة وثمانية أبواب وخاتمة، وكل من الأبواب والخاتمة مشتمل على فصول عديدة متناسقة المعنى والمبنى، وقد تتبعت زلقات هذا الرجل في هذا الكتاب، بأدلة الكتاب والسنة، وأقوال مجتهدي الأمة وفحول أئمة الصوفية، معتقداً مع ذلك أنه لا بد من قول المتشيعين من جهلة العلماء والمتصوفين، المبتدعين المخالفين للسنة المنتصبين بزعمهم لهداية الأمة، ناسبين أنفسهم للصوفية، ولم يتشبهوا بهم في نقيرٍ ولا قِطْمير، هذا معادٍ لأولياء الله معترضٌ عليهم، والاعتراض على أولياء الله تعالى موجب لسوء الخاتمة أعاذنا الله منها بمنه وفضله وكرمه، ولم ينتبهوا لكون دعوى الولاية للنفس أو للغير من أعظم موجبات سوء الخاتمة كما نص عليه جميع علماء الأمة المحمدية، معرضين عن كون الذب عن السنة الغراء، وإخماد نار أهل البدع أجره من أعظم الأجور، والقيام به لا يوفق

إليه إلا من اختاره الله تعالى لسكنى الجنان والقصور، متنعماً فيها مع النبيين والصديقين والشهداء بأعلى النعيم والحبور، ويأتي ما في ذلك من الأحاديث في أول الخاتمة إن شاء الله تعالى، ولكني أعرضت عما يقال، وعلمت أن النجاة في اتباع السنة والذب عنها، وأن الناس لا يغنوا عني شيئاً من الله، وتمسكت بما قال أبو إسحاق الشاطبي: إنه قلما تجد عالماً مشهوراً أو فاضلاً مذكوراً إلا وقد نُبذ بمعاداة الأولياء تارة، وبمخالفة السنة أخرى، إلى غير ذلك، وذلك لأن الهوى قد يُداخل المخالف، وسبب الخروج عن السنة الجهل بها والهوى المتبع الغالب على أهل الخلاف، فإذا كان كذلك حمل على صاحب السنة أنه غير صاحبها، وروجع بالتشنيع عليه والتقبيح لقوله وفعله حتى نسب هذه المناسب.

(قلت): وهذا مصداق قول عمر رضي الله عنه: ما ترك الحقُّ لعمرَ صديقاً. وقد قال سيد العباد بعد الصحابة أُوَيْس القَرْني: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يدعا للمؤمن صديقاً، نأمرهم بالمعروف فيشتمون أعراضنا، ويجدون على ذلك أعواناً من الفاسقين، حتى والله لقد رَمَوْني بالعظائم، وايم الله لا أدع أن أقوم فيهم بحقه.

قال الشاطبي: فمن هذا الباب رجع الإسلام غريباً كما بدأ، لأن الموالف فيه على وصفه الأول قليل، فصار المخالف هو الكثير فاندرست رسوم السنة حتى مدت البدع أعناقها، فأشكل مرماها على الجمهور، فظهر مصداق الحديث الصحيح يعني: «بدأ الإسلامُ غريباً، وسيعود كما بدأ، فطُوبى للغرباءِ» رواه مسلم وغيره.

فانظر قول أويس القرني وهو هو وزمنه زمنه، فما أقوله أنا وزمني زمني، ولكني اعتمدت على الله تعالى، وإليه استندت وشرعت فيما قصدت، وإليه توجهت.

مُقدمَة في حَقيقَة الكتمَان

وما جاء من الوعيد لفاعله لما فيه منفعة من اللعنة والخسران، مصرحاً بذلك في الآيات وأحاديث خير عدنان وقحطان.

فأقول: اعلم أن حقيقة الكتمان هي ترك إظهارالشيء مع مساس الحاجة إليه، قال الفخر الرازي في «مفاتيح الغيب» قال القاضي: الكتمان ترك إظهار الشيء مع الحاجة إليه، وحصول الداعي إلى إظهاره، لأنه متى لم يكن كذلك لا يعد كتماناً، ولما كان ما أنزله الله من البينات والهدى من أشد ما يُحتاج إليه في الدين، وُصف من علمه ولم يظهرْهُ بالكتمان في قوله تعالى: ﴿إنَّ الذينَ يكتُمونَ ما أنْزلنا من البيناتِ والهُدى﴾ [البقرة: ١٥٩] كما يوصف أحدنا في أمور الدنيا بالكتمان إذا كانت مما تُقوِي الدواعيَ على إظهارها، وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كُتمان السر، لأن الكتمان مما يشق على النفس.

وفي «روح المعاني» عند هذه الآية أيضاً: الكتم والكتمان ترك إظهار الشيء قصداً مع مساس الحاجة إليه، وتحقق الداعي إلى إظهاره، وذلك قد يكون بمجرد ستره وإخفائه، وقد يكون بإزالته ووضع شيء آخر موضعه. والأولى حذف قوله قصداً كما فعل الفخر. ليشمل الكتمان المستحيل في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام، لأن الرسل عليهم الصلاة والسلام يستحيل في حقهم ترك إظهار شيء مما أُمروا بتبليغه عمداً أو نسياناً إجماعاً كما يأتي محرراً مستوفى في الباب الأول الآتي عقب هذه المقدمة، وبحذف هذه اللفظة كما فعل الفخر الرازي يحصُل شمول الحد لجميع الكتمان صادراً من أي أحد كان. وفي الآيات البينات في بحث عدم حجية قول الصحابي قال: إذ لو كان قوله بناء على النقل لأظهره كما هو دأبهم فيما ذهبوا إليه، لا سيما مع وجود المخالف، ولأن عدم إظهارهم ذلك كتم له وهو مَنهي عنه ومتوعد عليه، قال عليه الصلاة والسلام: «من كتمَ علماً نافعاً ألجمه الله بلجام من نار» وهو خلاف ظاهر حال الصحابي. ومحل الحاجة منه قوله: لأن عدم

إظهارهم ذلك كتم له، فأنت تراه جعل عدم الإظهار هو عين الكتمان، وهذا عين ما مر عن الفخر الرازي والألوسي.

وفي «المواهب» في المقصد السادس تم نزه سبحانه رسوليه عليهما الصلاة والسلام عما يضاد مقصود الرسالة من الكتمان الذي هو الضنة والبخل والتبديل والتغيير الذي يوجب التهمة، فقال: ﴿وما هُو على الغيب بضنين﴾ فإن الرسالة لا يتم مقصودها إلا بأمرين، إذاعتها من غير كتمان، وأدائها على وجهها من غير زيادة ولا نقصان، فانظر تعريفه للكتمان بالأمور الأربعة الضنة والتبديل والتغيير والبخل، تعلم شموله لكل مالم يبلغ على أي وجه كان عدم التبليغ. وقال الشيخ ميارة في «كبيره» على قول المرشد المعين كعدم التبليغ: يا ذكي، وعدم التبليغ هو كتمان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق. فعلم منه أن من لم يبلغ كاتم، فكأنه جعل التقابل بين التبليغ والكتمان تقابل العدم والملكة، وذلك واضح لأن الكتمان معناه عدم التبليغ، والتبليغ وصف وجودي، وهما واردان على محل يقبلهما كتوارد العمى والبصر على زيد مثلاً.

وقال الصاوي في حاشيته على «شرح الدردير» لمنظومته المسماة «بالخريدة»: وأما التقابل بين التبليغ والكتمان فتقابل الشيء والمساوي لنقيضه، وإيضاح ذلك هو أن نقيض التبليغ غير التبليغ، والكتمان مساوٍ لهذا النقيض لأنه هو معناه.

قلت: يحتمل أن يكون التقابل بينهما تقابل الضدين بجعل الكتمان صفه وجودية، كأن يفسر بجحد ما يحتاج إليه نظير ما قيل في التقابل بين القدرة والعجز، قيل: إنه من تقابل الضدين بناء على أن العجز وجودي، لأن معناه لغة الضعف، وهذا هو الذي ذهب إليه «جمع الجوامع» وقيل: تقابل العدم والملكة، لأن معنى العجز عدم القدرة، ونظيره أيضاً الإيمان والكفر جعل «التلخيص» التقابل بينهما من تقابل الضدين بجعل الكفر وصفاً وجوديًّا، وهو إنكار شيء مما ذكر في الإيمان.

وقال السعد في «مختصره»: الحق أن بينهما تقابل العدم والملكة، لأن الإيمان هو تصديق النبي ﷺ في جميع ما علم مجيئه به بالضرورة، أي قبول النفس لذلك، والإذعان له، والكفر عدم الإيمان عما من شأنه الإيمان.

فقد علمت من هذا كله أن الكتمان معناه عدم الإظهار، وأن الظاهر أن بينه مع التبليغ تقابل العدم والملكة، ويأتي في الحديث حده صريحاً بأنه عدم التحديث بالعلم، وإذا علمت حقيقة الكتمان، فأذكر لك ما ورد في الآيات والأحاديث من اللعنة لمن فعله في شيء من العلوم النافعه، فأقول:

قال الله تعالى ﴿إنَّ الذينَ يكتُمونَ ما أنزَلْنا من البيناتِ والهُدى من بعدِ ما بيَّنَّاهُ للناسِ في الكتابِ أولئكَ يلعنهُمُ الله ويلعنهُمُ اللاعنونَ﴾ [البقرة: ١٥٩] قال في «مفاتيح الغيب»: هذه الآية تدل على أن ما يتصل بالدين ويحتاج إليه المكلف لا يجوز أن يُكتم، ومن كتمه فقد عظمت خطيئته. ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿وإذ أخذَ اللهُ ميثاقَ الذينَ أُوتوا الكتابَ لتُبيِّنُنَّهُ للناس ولا تكتمونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧] وقريب منهما قوله تعالى: ﴿إن الذينَ يكتمونَ ما أنزل الله من الكتابِ ويشترونَ به ثمناً قليلاً﴾ [البقرة: ١٧٤] قال: فهذه الآي كلها موجبة لإظهار علوم الدين تنبيهاً للناس وزاجرةً عن كتمانها.

قلت: تأمل قوله السابق: ما يتصل بالدين ويحتاج إليه المكلف لا يجوز أن يكتم لتعلم به بطلان ما يأتي الكلام عليه مما ادخره النبي صلى الله عليه وسلم إلى القرن الثاني عشر.

ثم قال: قوله: ﴿ما أنْزلنا من البينات﴾ المراد كل ما أنزله على الأنبياء كتاباً ووحياً دون أدلة العقول. وقوله تعالى: ﴿والهدى﴾ يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية، لأنا بينا في تفسير قوله تعالى ﴿هدىً للمتَّقين﴾ أن الهدى عبارة عن الدلائل. فيعم الكل، فإن قيل: قد قال: ﴿والهدى من بعدِ ما بيناه للناس في الكتاب﴾ فعاد إلى الوجه الأول، قلنا: الأول التنزيل، والثاني ما يقتضيه التنزيل من الفوائد.

واعلم أن الكتاب لما دل على أن خبر الواحد والإجماع والقياس حجة، فكل ما يدل عليه أحد هذه الأمور فقد دل عليه الكتاب، فكان كتمانه داخلاً تحت الآية، فثبت أنه تعالى توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية، وجمع بين الأمرين في الوعيد، فهذه الآية تدُل على أن من أمكنه بيان أصول الدين بالدلائل

العقلية لمن كان محتاجاً إليها ثم تركها أو كتم شيئاً منها من أحكام الشرع مع شدة الحاجة إليه فقد لحقه الوعيد العظيم.

ثم قال: وهـذا الإظهار فرض كفاية لا على التعيين، وذلك لأنه إذا أظهر البعض صار بحيث يتمكن كل أحد من الوصول إليه، فلم يبق مكتوماً، وإذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقين إظهاره مرة أخرى، وقد قال الخطيب: هذه الأية توجب إظهـار علوم الـدين منصـوصـة ومستنبطة، وقال في «مفاتيح الغيب»: دلت الآية على أن الكتمان من الكبائر، لأنه تعالى أوجب فيه اللعن، ودلت على أن الأنبياء لم يكتم أحد منهم ما حمل من الرسالة، وإلا كان داخلاً في الآية.

وقال في «روح المعاني»: استدل بهذه الآية على وجوب إظهار علم الشريعة وحرمة كتمانه، لكن اشترطوا لذلك أن لا يخشى العالم على نفسه وأن يكون متعيناً وإلا لم يحرُم عليه الكتم، إلا إن سُئل فيعين عليه الجواب مالم يكن إثمه أكبر من نفعه.

ولا يغـترَّ جاهـل بقوله: وأن يكون متعيناً، بأن يجعله ممكناً في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام، لأن الرسل منعين في حقهم تبليغ جميع ما أمروا به مما فيه للعباد منفعة كما يأتي تحريره في الباب قريباً إن شاء الله تعالى. وكذلك قوله: وأن لا يخشى العـالم، فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مخاطبون بالتبليغ في حال الخشية وغيرها.

وقوله تعالى: ﴿أولئكَ يلعنهُمُ اللهُ ويلعنهُمُ اللاعنونَ﴾ قال الفخر الرازي: اللعنة في أصل اللغة هي الإبعاد، وفي عرف الشرع الإبعاد من الثواب، قال: واللاعنون يجب أن يُحمل على من للعنه تأثيرٌ، وقد اتفقوا على أن الأنبياء والملائكة والصالحين كذلك، فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة، ويؤيده قوله تعالى: ﴿إنَّ الـذينَ كفـروا ومـاتُوا وهُم كفارٌ أولئكَ عليهِم لعنةُ اللهِ والملائكةِ والنَّاسِ

أجمعينَ﴾ [البقرة: ١٦١] وذكر الناس وجوهاً أُخر.

أحدها: أن اللاعنين هم دواب الأرض وهوامها، فقد أخرج عبد الرحمن بن حُميد وعبد الرزاق عن مجاهد في قوله: ﴿يلعنهم اللاعنون﴾ قال: إن أجدبت البهائم دعت على فُجّار بني آدم، فقالت: يحبس الله عنها الغيث بذنوبهم. وأخرج سعيد بن منصور وابن جرير عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿يلعنهم اللاعنون﴾ قال: إن البهائم إذا اشتدَّت عليهم السنة، قالت: هذا من أجل عصاةِ بني آدم، لعن الله عصاة بني آدمْ، وأخرج عبد بن حُميد وابن جرير وأبو نُعيم في «الحلية» والبيهقي في «شعب الإيمان» عن مجاهد في قوله: ﴿ويلعنهُمُ اللاعنون﴾ قال: دواب الأرض العقارب والخنافس، يقولون: إنما مُنعنا القطر بذنوبهم فيلعنونهم.

الوجه الثاني: كل شيء. أخرج ابن جرير وعبد بن حميد عن عكرمة في قوله تعالى: ﴿ويلعنهم اللاعنون﴾ قال: يلعنهم كل شيء، حتى الخنافس والعقارب، يقولون منعنا القطر بذنوب بني آدم. وأخرج ابن حميد عن أبي جعفر في قوله: ﴿ويلعنهم اللاعنونَ﴾ قال: كل شيء، حتى الخنفساء، ويدخل في اللاعنون أهل النار، فإنهم يلعنونهم أيضاً حيث كتموا عنهم الدين فهو على العموم.

وإنما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لأنه تعالى وصفها بصفة من يعقل، فجمعها جمع من يعقل كقوله تعالى: ﴿والشمسَ والقمرَ رأيتُهُم لي ساجدينَ﴾ [يوسف: ٤] و﴿يا أيهُا النملُ ادخُلوا مساكِنَكم﴾ [النمل: ١٨] ﴿وقالُوا لجلودِهم لمِ شَهِدْتُم علينا﴾ [فصلت: ٢١] ﴿وكلٌّ في فلكٍ يسبحونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣].

والثالث: كل شيء سوى الثقلين الإنس والجن، فإن قيل: كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات؟ قلنا: على وجهين: الأول: على سبيل المبالغة، وهو أنها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم. الثاني: أنها إذا أُعيدت في الآخرة، وجعلت من العقلاء، فإنها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه.

الـرابـع: قال أبـو مسلم: اللاعنون هم الذين آمنوا، ومعنى اللعن منهم مبـاعدة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليه والبراءة منه. وقال في «روح المعاني» اللاعنون: أي من يتأتى منه اللعن عليهم من الملائكة والثقلين، فالمراد بـ ﴿اللاعنون﴾ معناه الحقيقي وليس على حد من قتل قتيلاً، والاستغراق عرفي، أي كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف وليس بحقيقي حتى يرد أنهم لا يلعنهم كل لاعن في الدنيا ويحتاج إلى التخصيص[1].

وإذا سمعت ما ورد من اللعن لمن كتم شيئاً من العلم في كتاب الله تعالى أذكر لك بعض الأحاديث الواردة في ذلك:

فقد روى ابن حبان في «صحيحه» والحاكم، وقال: صحيح لا غبار عليه عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ كتَمَ علماً ألجمهُ اللهُ يومَ القيامةِ بلجامٍ من نار».

وروى ابن ماجه عن أبي سعيد الخُدري رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «منْ كتمَ علماً مما ينفعُ الله تعالى به الناسَ في أمرِ الدين ألجمهُ اللهُ يومَ القيامةِ بلجامٍ من نار».

وروى ابن ماجه أيضاً عن جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا لَعَنَ آخر هذه الأمة أولها فمن كتم حديثاً فقد كتم ما أنزل الله».

وروى الطبراني في «الأوسط» عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: «مثلُ الذي يتعلم العلمَ ثم لا يحدثُ به كمثلِ الذي يكنزُ الكنزَ ثم لا ينفقُ منه».

قلت: قوله في الحديث: «ثم لا يحدث به» تفسير وبيان لحقيقة الكتمان، فدل الحديث صريحاً على أن الكتمان هو ترك إظهار الشيء كما مر لا أمر زائد على ذلك.

(١) أحاديث النهي عن الكتمان

وروى أبـو داود والـترمـذي وحسنـه وابن ماجه وابن حبان في «صحيحه» والبيهقي، ورواه الحاكم بنحوه، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من سُئل عن علمٍ فكتمهُ أُلجم يومَ القيامةِ بلجامٍ من نارٍ» وفي رواية لابن ماجة قال: «ما مِنْ رجلٍ يحفظُ علماً فيكتمُهُ إلا أتى يوم القيامةِ ملجوماً بلجام من نارٍ»

وروى أبو يعلى ورجاله ثقات محتج بهم في الصحيح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من سُئل عن علم فكتمَهُ جاء يوم القيامةِ ملجـماً بلجامٍ من نار، ومن قال في القرآن بغير ما يعلم جاء يوم القيامة ملجماً بلجامٍ من نار». وروى الطبراني في «الكبير» و «الأوسط» الشطر الأول منه بسند جيد.

وروى الطبراني أيضاً في «الكبير» عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: «تناصحوا في العلم فإن خيانة أحدكم في علمه أشدُّ من خيانته في ماله، وإن الله تعالى مسائلكم» ورواته ثقات إلا أبا سعيد البقال فيه خلاف.

قلت: لعل هذا الحديث هو مبنى ما رُوي عن مالك رضي الله تعالى عنه أنه قال: بلغني أن العلماء يُسئلون عن التبليغ كما تسأل الانبياء.

وأخرج الطبراني عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أيما عبدٍ آتاه الله علماً فكتمه لقي الله يوم القيامة ملجماً بلجامٍ من نار».

وأخرج ابن أبي شيبة وأحمد في «الزهد» عن سلمان قال: علم لا يُقال به ككنزٍ لا ينفق منه.

وأخرج البخاري وابن سعد وعبد بن حميد وابن ماجه وابن المنذر وابن جرير وابن أبي حاتم والحاكم عن أبي هُريرة قال: لولا آية في كتاب الله تعالى ما حدثت أحـداً بشيء أبـداً ثم تلا هذه الآية: ﴿إنَّ الذينَ يكتُمونَ ما أنزلنا من البيناتِ والهـدى. . . الـرحيم﴾ [البقرة: ١٥٩]، وأخرج عبد بن حميد عن عطاء ﴿إلا الذينَ تابُوا وأَصلحوا﴾ [البقرة: ١٦٠] قال: ذلك كفارة له.

باب

في بيان بطلان ما نسبه هذا الرجل المشرع من الكتمان للنبي ﷺ

وبيان أن نسبة كتمان حرف إليه مما أمر بتبليغه من كل ما فيه للعباد مصلحة دينية أو دنيوية ردة وكفر وهو مشتمل على خمسة فصول:

الفصل الأول

في بيان الألفاظ المروية عنه المصرح فيها نصًا بنسبة الكتمان للنبي ﷺ وما ورد في نفي ذلك عنه ﷺ من الآيات والأحاديث وإجماع الأمة.

فأقول: نقل تلميذه في «جواهره» عنه أنه قال له: إن هذا الورد ادخره له، ولم يعلمه لأحد من أصحابه. وقال تلميذه ابن محمد الصغير التشيتي في كتابه «الجيش»: إن أحداً من أصحابه قال له هل النبي عليه الصلاة والسلام كان عالماً بفضل صلاة الفاتح، فقال له: كان عالماً به ولم يذكره لأحد من أصحابه لعلمه بتأخير وقته وعدم وجود من يظهره الله على يديه في ذلك الوقت.

ويأتي إن شاء الله تعالى جواب صاحب «الجيش» عنه مما يضحك السامع ويتعجب من كتبه كما أوضحه إن شاء الله تعالى، فانظر رحمك الله هل قول هذا الرجل: إن النبي ﷺ لم يذكر هذا الورد الذي فيه من الفضل على ما قال ما يعجز عن إحصائه اللسان، وعن إدراك كنهه الجنان، مما يأتي إن شاء الله تعالى مبيّناً مسألة مسألة هو عين الكتمان المار تحقيقه، إنه عدم التبليغ للمأمور بتبليغه، وعين ما ورد عن علي وابن عباس رضي الله تعالى عنهما نفيه عن النبي ﷺ من أنه لم يخصّ أحداً كائناً من كان بوحي ما كما يأتي تحريره أم لا؟ فإنه نص لا يحتمل التأويل، لأنه قال: لم يعلمه ولم يذكره لأحد من أصحابه، فقد صرح فيه بالنفي، والإتيان بلفظ النكرة العامة التي هي أحد فلا يمكن بعد هذا اللفظ أن يكون صدر لأحد منه تعليم أو ذكر لهذا الورد وما اشتمل عليه. وهذا الذي قاله زور عظيم وبهتان من أشنع ما يختلسه الشيطان من الإنسان، يخرج قائله به من دين الإسلام خروج السهم من الرمية بإجماع الأمة المعصومة من الاجتماع على الضلال والطغيان أعاذنا الله وجميع الاخوان من الزيغ عن الطريق المستقيم إلى طريق الخذلان.

وهـا أنا أذكر لك ماورد في عموم تبليغه ﷺ من الآيات والأحاديث وكلام العلماء، فأقول:

قال ابن حزم في «الفصل في النحل والملل والاهواء» عند الكلام على بيان النحل وفرق أهل الاسلام: اعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه، واتهموا كل من يدعو أن يتبع بلا برهان، وكل من ادعى للديانة سرًّا وباطناً فهو دعاويٌّ ومخُارق، واعلموا أن رسول الله ﷺ لم يكتُم من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا أطلع أخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم أو صاحب على شيء من الشريعة كتمه عن الأحمر والأسود ورعاة الغنم، ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه، ولو كتمهم شيئاً لما بلَّغ كما أُمر، ومن قال هذا فهو كافر، فإياكم وكل قول لم يبِنْ سبيله ولا وضح دليله، ولا تعوجوا عما مضى عليه نبيكم ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم أجمعين انتهى منه بحروفه.

وما ذكره من كونه ﷺ لم يخص قريباً بشيء من الوحي كائن من كان هو ما رواه البخاري عن أبي جُحيفة قال: قلت لعلي: هل عندكم كتاب خصكم به رسول الله ﷺ؟ قال: لا إلا كتاب الله تعالى، أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفـة، وكـانت معلقـة بمقبض سيفـه، قال: قلت: ومـا في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكـاك الأسـير، ولا يقتـل مسلم بكافر. وفي رواية للبخاري قال: لا والذي فلقَ الحبة وبرأ النَّسْمة.

ولمسلم عن أبي الطُّفيل، عن علي: ما خصَّنا رسول الله ﷺ بشيء لم يعم به الناس كافة إلا ما في قراب سيفي هذا. . . إلخ، وفي رواية البخاري في الجهاد: هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله.

قال في «فتح الباري»: وإنما سأله أبو جُحيفة عن ذلك لأن جماعة من الشيعة كانوا يزعمون أن عند أهل البيت ولا سيما عليٍّ أشياء من الوحي خصهم النبي ﷺ بها لم يطلع غيرهم عليها.

قال القسطلاني: يفهم منه جواز استخراج العالم من القرآن بفهمه ما لم يكن منقولاً عن المفسرين إذا وافق أصول الشريعة.

ومثل حديث أبي جُحيفة ما أخرجه ابن أبي حاتم عن عنترة، قال: كنت عند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، فجاءه رجلٌ، فقال: إنّ ناساً يأتونا فيخبرونا أن عندكم شيئاً لم يبده رسول الله ﷺ للناس، فقال: ألم تعلم أن الله تعالى قال: ﴿يا أيُّها الرسولُ بلِّغ ما أُنزِل إليكَ من ربِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧] والله ما ورَّثنا رسول الله ﷺ سوداء في بيضاء.

فانظر رحمك الله هذا كله من تنزيه النبي ﷺ عن أن يَخُصَّ أحداً بشيء من الوحي عن أحد تعلم افتراء هذا الرجل عليه، ونسبته إليه ما لا يليق به عليه الصلاة والسلام.

قال القاضي عياض: لا خِلاف أنهم معصومون عن كتمان الرسالة، وعن التقصير في التبليغ، لأن كل ذلك تقتضي العصمة منه المعجزة مع الإجماع على ذلك من الكافة والجمهور.

قال علي القاري في شرحه له عن كتمان الرسالة، لقوله تعالى: ﴿يا أيُّها الرسولُ بلِّغ ما أُنزل إليك من ربِّك﴾ [المائدة: ٦٧] إلى آخر الآية وعن التقصير في التبليغ لقوله تعالى: ﴿فلعلَّك تاركٌ بعض ما يُوحى إليك﴾ [هود: ١٢] ويأتي استيفاء الكلام إن شاء الله تعالى على الآيتين.

وقال في «الشفاء» أيضاً أجمعت الأمة فيما كان طريقه البلاغ أنه معصوم منه من الإخبار عن شيء منها بخلاف ما هو به لا قصداً ولا عمداً ولا سهواً ولا غلطاً ولا في حالي الرضا والسخط والصحة والمرض.

وفي حديث عبد الله بن عمرو، وأخرجه الإمام أحمد وأبو داود والحاكم وصححوه، قلت: يا رسول الله أكتب كل ما أسمع منك؟ قال: «نعم» قلت: في الرضا والغضب؟ قال: «نعم، فإني لا أقول في ذلك كله إلا حقًّا».

وقال في «المواهب اللدنية»: وعصمته عن الكذب وخلف القول منذ نبأه الله

تعالى وأرسله قصداً أو غير قصد، واستحالة ذلك عليه شرعاً وإجماعاً ونظراً وبرهاناً، وأجمعت الأمة على أن الرسل يجب في حقهم تبليغ ما أمروا بتبليغه، ويستحيل عليهم كتمان شيء من ذلك عمداً أو نسياناً ولو حرفاً أو كلمة، لأنهم إذا كتموا كلمة كان ذلك في حقهم ككتم الجميع، ولذا قال جل من قائل: ﴿يا أيها الرسولُ بلِّغ ما أُنزلَ إليكَ من ربِّكَ وإن لم تَفْعَلْ فما بلَّغت رسالاتِه﴾.

وروى البخاري في التفسير تامًّا، وفي التوحيد مقطعاً، ومسلم في الإيمان، والترمذي والنسائي في التفسير من حديث مسروق قلت لعائشة: يا أمتاهُ، هل رأى محمدٌ ربَّه؟ فقالت: لقد قفَّ شعري مما قلت، أين أنت من ثلاثٍ من حدثك بهنَّ فقد كذب، من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت ﴿لا تدركُهُ الأبصارُ. . . الخبير﴾ [الأنعام: ١٠٣] و ﴿ما كانَ لبشرٍ أن يكلِّمَهُ اللهُ إلا وحياً أو من وراءِ حجابٍ﴾ [الشورى: ٥١] ومن حدثك أنه يعلم ما في غد فقد كذب، ثم قرأت: ﴿وما تدري نفس ماذا تكسب غداً﴾ [لقمان: ٣٤] ومن حدثك أنه كتم فقد كذب، ثم قرأت: ﴿يا أيها الرسول بلِّغ ما أُنزل إليك من ربِّك. . . إلى رسالاته﴾ [المائدة: ٦٧]. زاد مسلم في رواية: ولو كان محمد كاتماً شيئاً مما أنزل إليه لكتم هذه الآية: ﴿وإذ تقولُ للذي أنعمَ اللهُ. . . إلى قوله أن تخشاه﴾ [الأحزاب: ٣٧]. وفي رواية: من زعم أن محمداً كتم شيئاً فقد أعظم على الله الفرية، والله يقول: ﴿إن الذينَ يكتُمونَ ما أَنْزَلْنا من البيناتِ والهُدى﴾ [البقرة: ١٥٩].

وأخرج الترمذي وصححه، وابن جرير، وسعيد بن منصور، وعبد بن حُميد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والطبراني، وابن مردويه عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: لو كان النبي ﷺ كاتماً شيئاً من الوحي لكتم هذه الآية: ﴿وإذْ تقولُ للّذي أنعمَ اللهُ عليه﴾ [الأحزاب: ٣٧] الحديث.

قال في «فتح الباري»: هذا القدر أخرجه مسلم أيضاً.

وأخرج البخاري والترمذي وأحمد وعبد بن حُميد وابن المنذر والحاكم وابن مردويه والبيهقي في «سننه» عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: جاء زيدُ

ابن حارثة يشكو زينب للنبي ﷺ، فجعل رسول الله ﷺ يقول: اتق اللهَ وأمسك عليك زوجك، فنزلت ﴿وتخفي في نفسك ما الله مبديه﴾ [الأحزاب: ٣٧] قال أنس رضي الله تعالى عنه: فلو كان النبي ﷺ كاتماً شيئاً لكتم هذه الآية، فتزوجها النبي.

وفي «روح المعاني» عند قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يَشْتَرِي لهوَ الحديث﴾ [لقمان: ٦] قال عليه الصلاة والسلام: «فو الذي نفسي بيده ما تركت شيئاً يقربكم من الجنة ويباعدكم عن النار إلا أمرتُكم به، وما تركتُ شيئاً يقربكم من النار ويباعدكم عن الجنة إلا نهيتكم عنه».

ويكفي في ثبوت عموم تبليغه عليه الصلاة والسلام وعدم كتمانه لحرف مما أمر بتبليغه ما أخبر به تعالى في كتابه العزيز من قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الرسول بلِّغ ما أُنزل إليكَ من ربِّك وإن لم تَفْعَلْ فما بلَّغتَ رسالاتِه﴾ [المائدة: ٦٧] وقوله تعالى: ﴿فلعلَّكَ تاركٌ بعضَ ما يُوحى إليكَ وضائِقٌ به صدرُك... إلخ﴾ [هود: ١٢] فإنهما نصان صريحان في أنه ﷺ مأمور بعدم ترك شيء ما من الوحي المنزل عليه كما يعلم ذلك من تفسيرهما الآتي قريباً، وقد شهد الله له بالتبليغ في غيرما آية كما يأتي إن شاء الله تعالى.

قال البيضاوي في تفسير الأولى قول: ﴿ما أُنزل إليك من ربِّك﴾ أي جميع ما أنزل إليك من ربك غير مراقب أحداً ولا خائفٍ مكروهاً، وإن لم تبلِّغ جميعه كما أمرتك فما أديت شيئاً منها، لأن كتمان بعضها يضيع ما أدى منها، كترك بعض أركان الصلاة، فإن غرض الدعوة ينتقض به، أو كأنك ما بلغت شيئاً منها كقوله: ﴿فكأنّما قَتَلَ الناس جميعاً﴾ [المائدة: ٣٢] من حيث إن كتمان البعض والكل سواء في الشناعة واستجلاب العقاب.

قال محشيه الشهاب الخفاجي: واستدل بالآية على أنه ﷺ لم يكتم شيئاً من الوحي أصلاً خلافاً للشيعة إذ قالوا: ترك بعضه تقية، وقال البعض: إن الآية فيما يتعلق بالدين ومصالح العباد، وأُمر باطلاعهم عليه وأما ما خُص به ﷺ من الأسرار فلا، فإن من الأسرار الإلهية ما يحرم إفشاؤه.

وقال في «روح المعاني»: وإن لم تفعل ما أُمرت به من تبليغ الجميع فما أديت شيئاً من رسالاته، لأن بعضها ليس أولى بالأداء من بعض، فإذا لم تؤدِّ بعضها، فكأنك أغفلت أداءها جميعاً، كما أن من لم يؤمن ببعضها كان كمن لم يؤمن بكلها لإدلاء كل منها بما يدلي به غيره، وكونها لذلك في حكم شيء واحد، والشيء الواحد لا يكون مبلغاً غير مبلغ، مؤمناً به غير مؤمن به، ولأن كتمان بعضها يضيع ما أدى منها، كترك بعض أركان الصلاة، فإن غرض الدعوة ينتقض به ولا يرد على ذلك أن الصلاة اعتبرها الشارع أمراً واحداً، بخلاف التبليغ لأنا نقول: إنه تعالى ألزمه عليه الصلاة والسلام تبليغ الجميع، فقد جعلها كالصلاة بلا ريب، واستدل بالآية على أنه ﷺ لم يكتم شيئاً من الوحي، ونسب إلى الشيعة أنهم يزعمون أنه ترك البعض تقية، وعن بعض الصوفية أن المراد تبليغ ما يتعلق به مصالح العباد من الأحكام، وقصد بإنزاله اطلاعهم عليه، وأما ما خُص به من الغيب ولم يتعلق به مصالح أمته فله بل عليه كتمانه.

فقد فسر في «روح المعاني» البعض الذي أبهمه الخفاجي فيما مضى قريباً بأنه بعض من الصوفية، ودل بإفراده ما يتعلق به مصالح العباد من الأحكام أن قيد وقصد بإنزاله اطلاعهم عليه خاص به، فلا يغتر جاهل فيظن رجوعه للدين أيضا في كلام الخفاجي الذي ذكر لفظة الدين مع مصالح العباد، إذ الدين مأمور بتبليغ جميعه فلا يرجع إليه وقصد بإنزاله اطلاعهم عليه.

وفي «روح المعاني» عند هذه الآية: وروى السلمي عن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه في قوله تعالى: ﴿فأَوْحى إلى عبدِهِ ما أَوْحى﴾ قال: أوحى بلا واسطة فيما بينه وبينه سرًّا إلى قلبه، ولا يعلم به أحد سواه إلا في العقبى حين يعطيه الشفاعة لأمته. وقال الواسطي: ألقى إلى عبده ما ألقى، ولم يُظهر ما الذي أُوحي لأنه خصه سبحانه به ﷺ، وما كان مخصوصاً به ﷺ كان مشهوراً، وما بعثه به الله إلى الخلق كان ظاهراً. قال الطيبي: وإلى هذا ينظر معنى ما روينا في «صحيح» البخاري عن أبي هريرة قال: حفظت من رسول الله الخ الحديث. ويأتي الكلام عليه مستوفى إن شاء الله تعالى. قال الطيبي: ويسمون ذلك علم الأسرار الإلهية

وعلم الحقيقة، وإلى ذلك أشار رئيس العارفين علي زين العابدين حيث قال:

إني لَأكْتُمُ من علمي جواهرَهُ ... كي لا يَرَى الحقَّ ذو جهلٍ فَيَفْتَتِنا
وقد تقدَّمَ في هذا أبو حسنٍ ... إلى الحسينِ وأوصى قبلَه الحَسَنا
فربَّ جوهرِ علمٍ لو أبوحُ بهِ ... لقيلَ لي: أنتَ ممَّن يعبدُ الوثنا
ولاستَحَلَّ رجالٌ مسلمونَ دمي ... يرونَ أقبحَ ما يأتي به حسنا

فقالوا: إنه مما تعلمه الروح بدون واسطة العقل، ومن هنا قالوا بالعلم الباطن على معنى أنه باطنٌ بالنسبة إلى أرباب الأفكار وذوي العقول المنغمسين في أوحال العوائق والعلائق، لا المتجردين العارجين إلى حضائر القدس ورياض الأنوار.

قال الشيخ الشعراني في كتابه «الدرر المنثورة في بيان زبدة العلوم المشهورة» ما نصه: وأما زبدة علم التصوف الذي وضع القوم فيه رسائلهم، فهو نتيجة العمل بالكتاب والسنّة، فمن عمل بها علم تكلم كما تكلموا، وصار جميع ما قالوه بعض ما عنده، لأنه كلما ترقى العبد في باب الأدب مع الله تعالى دقّ كلامه على الأفهام، حتى قال بعضهم لشيخه: إن كلام أخي فلان يدقّ على فهمي، فقال: لأن لك قميصين وله قميص واحد، فهو أعلى مرتبةً منك، وهذا هو الذي دعا الفقهاء ونحوهم من أهل الحجاب إلى تسمية علم الصوفية بعلم الباطن، وليس ذلك بباطن، إذ الباطن إنما هو علم الله تعالى، وأما جميع ما علمه الخلائق على اختلاف طبقاتهم فهو من علم الظاهر، لأنه ظهر للخلق فاعلم ذلك.

وقد فهم بعضهم كون المراد تبليغ الأحكام وما يتعلق بها من المصالح دون ما يشمل علم الأسرار من قوله سبحانه ﴿ما أُنزل إليك﴾ دون ما تعرفنا به إليك، وذكر أن علم الأسرار لم يكن منزلاً بالوحي، بل بطريق الإلهام والمكاشفة.

وقيل يفهم ذلك من لفظ الرسالة، فإن الرسالة ما يُرسل إلى الغير، وقد أطال بعض الصوفية الكلام في هذا المقام.

قال الألوسي: والتحقيق عندي أن جميع ما عند النبي ﷺ من الأسرار الإلهية وغيرها من الأحكام الشرعية قد اشتمل عليه القرآن المنزل، فقد قال سبحانه: ﴿ونزّلنا عليك الكتابَ تِبياناً لكلِّ شيءٍ﴾ [النحل: ٨٩] وقال تعالى: ﴿ما فرّطْنا

في الكتابِ من شيء﴾ [الأنعام: ٣٨] وقال ﷺ فيما أخرجه الترمذي وغيره: «ستكون فتنٌ» قيل وما المخرج منها؟ قال: كتاب الله تعالى فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما فيكم».

وأخرج ابن جرير وأبو حاتم عن ابن مسعود قال: أنزل في هذا القرآن كل علم، وبين لنا فيه كل شيء، ولكن علمنا يقصر عما بُين لنا في القرآن.

قال الشافعي رضي الله تعالى عنه: جميع ما حكم به النبي ﷺ هو مما فهمه من القرآن، ويؤيد ذلك ما رواه الطبراني في «الأوسط» من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ: إني لا أُحلُّ إلا ما أحل الله تعالى في كتابه، ولا أحرِّم إلا ما حرم الله تعالى في كتابه.

وقال المرسي: جمع القرآن علوم الأولين والآخرين بحيث لم يحط بها علماً حقيقة إلا المتكلم به، ثم رسول الله ﷺ خلا ما استأثر به تعالى، ثم ورث عنه معظم ذلك سادات الصحابة رضي الله تعالى عنهم وأعلامهم مثل الخلفاء الأربعة ومثل ابن مسعود وابن عباس رضي الله تعالى عنهم، حتى قال ابن عباس: لو ضاع لي عقال بعير لوجدته في كتاب الله تعالى، ثم ورث عنه التابعون بإحسان، ثم تقاصرت الهمم وتقاصرت العزائم وتضاءل أهل العلم وضعفوا عن حمل ما حمله الصحابة والتابعون من علومه وسائر فنونه فنوَّعوا علومه، وقامت كل طائفة بفن من فنونه.

وقال بعضهم: ما من شيء إلا يمكن استخراجه من القرآن لمن فهَّمَهُ الله تعالى، حتى إن البعض استنبط عمر النبي ﷺ ثلاثاً وستين سنة من قوله سبحانه في سورة المنافقين ﴿ولَنْ يؤخِّرَ اللهُ نفساً إذا جاء أجلُها﴾ [المنافقون: ١١] فإنها رأس ثلاث وستين سورة، وعقبها بالتغابن ليظهر التغابن في فقده بنفس ذلك النبي ﷺ، وهذا مما لا يكاد ينتطح فيه كبشان، فإذا ثبت أن جميع ذلك في القرآن كان تبليغ القرآن تبليغاً له، غاية ما في الباب أن التوقيف على تفصيل ذلك سرًّا سرًّا وحكماً حكماً لم يثبت بصريح العبارة لكل أحد، وكم من سرٍّ وحكم نبهت عليهما

الإشارة ولم تبينها العبارة، ومن زعم أن هناك أسراراً خارجة عن كتاب الله تعالى تلقاها الصوفية من ربهم بأي وجه كان فقد أعظم الفرية وجاء بالضلال السبهلل بلا مرية.

وقول بعضهم: أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، ونحن أخذناه عن الحي الذي لا يموت لا يدل على ذلك الزعم لجواز أن يكون ذلك الأخذ من القرآن بواسطة فهم قدسي أعطاه الله تعالى لذلك الآخذ، ويؤيد هذا ما مر عن البخاري من حديث أبي جحيفة حيث قال: قلت لعلي كرم الله تعالى وجهه: هل عندكم كتابٌ خصكم به رسول الله ﷺ؟ قال: لا إلا كتاب الله تعالى، أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة، وكانت متعلقة بمقبض سيفه، قال: قلت: وما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، ولا يقتل مسلم بكافر.

ويفهم منه كما قال القسطلاني جواز استخراج العالم من القرآن بفهمه مالم يكن منقولاً عن المفسرين إذا وافق أصول الشريعة.

قال في «روح المعاني»: وما عند الصوفية على ما أقول كله من هذا القبيل إلا أن بعض كلماتهم تخالف ظاهرها لما جاءت به الشريعة الغراء، لكنها مبنية على اصطلاحات فيما بينهم، إذا علم المراد منها يرتفع الغبار، وكونهم ملامين على تلك الاصطلاحات لقول علي كرم الله وجهه على ما في صحيح البخاري: حدِّثوا الناس بما يَعْرِفون، أتحبون أن يكذب الله تعالى ورسوله ﷺ؟ أو غير ملامين لوجود داع لهم إلى ذلك على ما يقتضيه حسن الظن بهم بحث آخر لسنا بصدده، ويأتي استيفاء الكلام على ذلك في الفصل الخامس من باب أن صلاة الفاتح تعدل ستة آلاف من القرآن.

قلت: وأما حديث أبي هريرة الذي هو حفظت من رسول الله ﷺ وعاءين، أما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته قطع مني هذا البلعوم، فقد قال في «فتح الباري»: حمل العلماء الوعاء الذي لم يبثه على الأحاديث التي فيها تبيين أسامي أمراء السوء وأحوالهم وزمنهم، وقد كان أبو هريرة يكني عن بعضه ولا يصرِّح به

خوفاً على نفسه كقوله: أعوذ بالله من رأس ستين، وإمارة الصبيان، يشير إلى خلافة يزيد بن معاوية، لأنها كانت سنة ستين من الهجرة، واستجاب الله دعاء أبي هريرة فمات قبلها بسنة، قال ابن المنير: جعل الباطنية هذا الحديث ذريعة إلى تصحيح باطلهم، حيث اعتقدوا أن للشريعة ظاهراً وباطناً، وذلك الباطن إنما حاصله الانحلال من الدين، قال: وإنما أراد أبو هريرة بقوله: قطع مني هذا البلعوم، أي: قطع أهل الجور رأسه إذا سمعوا عيبه لفعلهم وتضليله لسعيهم، ويؤيد ذلك أن الأحاديث المكتوبة لو كانت من الأحكام الشرعية ما وسعه كتمانها لما ذكره في الحديث المذكور قبل هذا من قوله: يقولون: أكثر أبو هريرة، ولولا آيتان في كتاب الله تعالى ما حدثت حديثاً ثم يتلو: ﴿إِنَّ الذين يكتُمون ما أَنْزلنا من البينات . . . إلى الرحيم﴾ [البقرة: ١٥٩]. وقال غيره: يحتمل أن يكون أراد مع الصنف المذكور ما يتعلق بأشراط الساعة، وتغير الأحوال والملاحم في آخر الزمان، فينكر ذلك من لم يألفه، ويعترض عليه من لا شعور له به. فحمل وعاء أبي هريرة الذي لم يبثه على علم الأسرار غير متعين لما مر حمله عليه عند العلماء كما ذكره في «فتح الباري». ويزيد عليه ما قاله «روح المعاني» من أن هذا للعلم الذي يسمونه علم الأسرار، ادعى الكثير منهم أنه لب ثمرة العلم، وما تلاه أبو هريرة دال على منع كتم العلم مطلقاً، فكيف هذا العلم الذي بهذه المثابة، وأيضاً فإن أبا هريرة نفى بث ذلك الوعاء على العموم من غير تخصيص، فكيف يستدل به لذلك وأبو هريرة لم يكشف مستوره فيما أعلم؟ فمن أين علم أن الذي علمه هو هذا؟ ومن ادعى فعليه البيان ودونه قطع الأعناق، فالاستدلال بالخبر لطريق القوم فيه ما فيه، ومثله ما رُويَ عن زين العابدين رضي الله تعالى عنه، فلا يسلم لأحد كائناً من كان أن ما هم عليه مما خلا عنه كتاب الله تعالى الجليل، أو أنه أمر وراء الشريعة، ومن برهن على ذلك بزعمه فقد ضل ضلالاً بعيداً.

قال الشيخ الشعراني في «الأجوبة المرضية عن الفقهاء والصوفيه»: سمعت سيدي عليًّا المرصفي يقول: لا يكمل الرجل في مقام المعرفة والعلم حتى يرى الحقيقة مؤيدة للشريعة، وإن التصوف ليس بأمر زائد على السنة المحمدية، وإنما

هو عينها، وسمعت سيدي عليًّا الخواص يقول مراراً: من ظن أن الحقيقة تخالف الشريعة أو عكسه فقد جهل، لأنه ليس عند المحققين شريعة تخالف حقيقة أبداً حتى قالوا: شريعة بلا حقيقة عاطلة، وحقيقة بلا شريعة باطلة، خلاف ما عليه القاصرون من الفقهاء والفقراء. وهذا مثل قول مالك رضي الله تعالى عنه: من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق. ثم قال: ومما نقلنا عن القسطلاني في خبر أبي جحيفة يعلم الجواب عما قيل في الاعتراض على الصوفية من أن ما عندهم إن كان موافقاً للكتاب والسنة فهما بين أيدينا، وإن كان مخالفاً لهما فهو رد عليهم، وما بعد الحق إلا الضلال، والجواب باختيار الشق الأول وكون الكتاب والسنة بين أيدينا لا يستدعي عدم إمكان استنباط شيء منهما بعد، ولا يقتضي انحصار ما فيهما فيما علمه العلماء قبل، فيجوز أن يُعطي الله تعالى لبعض خواص عباده فهماً يدرك به منهما مالم يقف عليه أ ...ا. من المفسرين والفقهاء المجتهدين في الدين، وكم ترك الأول للآخر، وحيث سلم للأئمة الأربعة اجتهادهم واستنباطهم من الآيات والأحاديث مع مخالفة بعضهم بعضاً، فما المانع من أن يسلم للقوم ما فتح لهم من معاني كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإن خالف بعض ما عليه الأئمة، لكن لم يخالف ما انعقد عليه الإجماع الصريح من الأمة المعصومة، وأرى التفرقة بين الفريقين مع ثبوت علم كل في القبول والرد تحكماً بحتاً كما لا يخفى على منصف.

وقال الصاوي في «حاشيته» على «الجلالين» في تفسير هذه الآية: اعلم أن ما أُوحي إلى رسول الله ﷺ ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

ما أمر بتبليغه وهو القرآن والأحكام المتعلقة بالخلق عموماً، فقد بلغه ولم يزد عليه حرفاً ولم يكتم منه حرفاً، ولو جاز عليه الكتم لكتم في آيات العتاب الصادرة له من الله تعالى، كآية عبس وتولى، وآية ما كان لنبي أن يكون له أسرى، ونحو ذلك، وقد شهد الله له بالتبليغ حيث أنزل قبيل وفاته: ﴿اليومَ أكملتُ لَكُم دينَكم﴾ [المائدة: ٣] وورد أنه قال لسيدنا عزرائيل حين قبض روحه: اقبض فقد بلغت.

وما أمر بكتمه فقد كتمه، ولم يبلغ منه حرفاً وهو جميع الأسرار التي لا تليق بالأمة.

وما خير في تبليغه وكتمه فقد كتم البعض وبلغ البعض، وهو جميع الأسرار التي تليق بالأمــة، وورد عن أبي هريرة رضي الله تعـالى عنـه كما في «صحيح» البخاري أنه قال: حفظت من رسول الله ﷺ وعاءين، أما أحدهما فبثثته... إلخ.

قلت: ما قاله الشيخ الصاوي هو الذي أشار إليه الحديث الآتي إن شاء الله تعـالى عن أبي الربيع بن سبع، ويأتي الكلام على الحديث مستوفى إن شاء الله تعالى، انتهى الكلام على هذه الآية وأطلت بجلب جميع ما قيل فيها لما اشتمل عليه من الفائدة الغزيرة.

وأما آية ﴿فلعلكَ تاركٌ بعضَ ما يُوحى إليك﴾ فقد قال في «مفاتيح الغيب» عنـدهـا: أجمع المسلمون على أنه لا يجوز على الرسول ﷺ أن يخون في الوحي والتنـزيل، وأن يترك بعض ما يوحى إليه، لأن تجويزه يؤدي إلى الشـك في كل الشرائـع والتكـاليف، وذلك قادح في النبوة، وأيضاً فالمقصود من الرسالة تبليغ تكاليف الله تعالى وأحكامه، فإذا لم تحصل هذه الفائدة فقد خرجت الرسالة عن أن تفيد فائـدتهـا المطلوبة منها، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون المراد من قوله: ﴿فلعلكَ تاركٌ بعضَ ما يُوحى إليك﴾ شيئاً آخر سوى أنه عليه الصلاة والسلام فعل ذلك، وللناس في ذلك وجوه.

أحدها وهو الأحسن: أنهم كانوا لا يعتقدون بالقرآن، ويتهاونون به، فكان يضيق صدر الرسول ﷺ أن يلقي إليهم مالا يقبلونه، ويضحكون منه، فهيجه الله تعـالى لأداء الـرسـالـة وطرح المبالاة بكلماتهم الفاسدة، وترك الالتفات إلى استهزائهم، والغرض منه التنبيه على أنه إن أدى ذلك الوحي وقع في سخريتهم وسفاهتهم، وإن لم يؤدِّ ذلك الوحي إليهم وقع في ترك وحي الله تعالى، وفي إيقاع الخيانة فيه، فإذاً لا بد من تحمل أحد الضررين، وتحمل ضرر سفاهتهم أسهل من تحمل إيقاع الخيانة في وحي الله تعالى، والغرض من ذكر هذا الكلام التنبيه

على هذه الدقيقة لأن الإنسان إذا علم أنِ كل واحد من طرفي الفعل والترك يشتمل على ضرر عظيم، ثم علم أن الضرر في جانب الترك أعظم وأقوى، سهل عليه ذلك الفعل وخف، فالمقصود من ذكر هذا الكلام ما ذكرناه، فإن قيل: قوله تعالى: ﴿فلعلك﴾ كلمة شك، فما الفائدة فيها. قلنا: المراد منها الزجر، والعرب تقول للرجل إذا أرادوا إبعاده عن أمر: لعلك تفعل كذا لمن لا يقدر عليه، ويقول الوالد لولده لو أمره: لعلك تقصر فيما أمرتك به، ويريد توكيد الأمر، فمعناه لا تترك.

قال في «روح المعاني»: ﴿فلعلك تاركٌ بعض ما يوحى إليك﴾ أي: تترك تبليغ بعض ما يوحى إليك، وهو ما يخالف رأي المشركين مخافة ردهم واستهزائهم به، فاسم الفاعل للمستقبل، ولذا عمل، ولعل للترجي، وهو يقتضي التوقع، ولا يلزم من توقع الشيء وقوعه، ولا ترجح وقوعه لجواز أن يوجد ما يمنع منه، فلا يشكل بأن توقع ترك التبليغ منه ﷺ مما لا يليق بمقام النبوة والمانع من ذلك فيه عليه الصلاة والسلام عصمته كسائر الرسل الكرام عليهم الصلاة والسلام عن كتم الوحي المأمور بتبلغه والخيانة فيه وتركه تقية، والمقصود من ذلك تحريضه ﷺ وتهييج داعيته لأداء الرسالة، ويقال نحو ذلك في كل توقع نظير هذا التوقع، وقيل: إن التوقع تارة يكون للمتكلم وهو الأصل، لأن المعاني الإنشائية قائمة به، وتارة للمخاطب، وتارة لغيره ممن له تعلق وملابسة به، ويحتمل أن يراد هنا هذا الأخير، ويجعل التوقع للكفار، والمعنى أنك بلغ بك الجهد في تبليغهم ما أوحي إليك أنهم يتوقعون منك ترك التبليغ لبعضه، وقيل: إن لعل هنا ليست للترجي بل هي للتبعيد، وقد تستعمل لذلك، كما تقول العرب: لعلك تفعل كذا لمن لا يقدر عليه فالمعنى في الآية لا تترك، وقيل: للاستفهام الإنكاري كما في الحديث: «لعلنا أعجلناك».

قال في «ضياء التأويل»: وليس في لفظ الترجي تجويز ترك التبليغ المنهي عنه، لأن الرسول ﷺ معصوم، بل مراده تعالى التهييج إلى التبليغ، ومنع خوفه لأجل ما يؤذي.

وللبيضـاوي ومحشيه الشهاب في تفسير الآية مثل ما ذكره في روح المعاني، فعلمت من الآية وتفسيرها استحالة كتم النبي ﷺ لبعض ما أنزل إليه، وأنه لا يصـده عن تبليغـه مخافة تعيير ولا غيره، وأنه مستحيل في حقه ﷺ، وإذا كان مستحيلاً في حقه كما مر الإجماع عليه كانت نسبته إليه كفراً بإجماع كما يأتي تحريره مستوفى في فصل إن شاء الله تعالى.

فتبين لك بهذه النقول كلها أن هذا الرجل المشرع شرعاً جديداً، المفتري على النبي ﷺ بعزو شرعه الجديد إليه، لم يوافقه أحد على أن النبي ﷺ كتم حرفاً مما يتعلق به مصلحة الأمة، وإن البعض من الصوفية للقائل بتخصيص آية ﴿يا أيها الرسولُ بلِّغ ما أُنزل إليك من ربِّك﴾ خصصها بما خص هو به من الغيب، ولم تتعلق به مصلحة لأمته، فأين هذا من شريعة هذا الرجل المتكفلة بغنى الدنيا والنجاة في الآخرة كما أذكره إن شاء الله في خصائصها المنفردة بها عن غيرها من الأديان؟ فهل يمكن عاقلاً أو أحمق أن يجعلها من الأسرار التي خُص بها النبي ﷺ ولم تتعلق بها مصلحة للأمة المرحومة مع ما تكلفت به من صلاح الدارين، ولكن: ﴿فـإنها لا تَعْمى الأبصارُ ولكن تَعْمى القلوبُ التي في الصدور﴾ [الحج: ٤٦] أعاذنا الله تعالى من ذلك بمنه وفضله وكرمه.

فإذا علمت ما دلت عليه الآيتان من أمره بتبليغ ما أنزل إليه لزم أن أذكر لك فصـلاً مستقـلاً في شهـادة الله تعـالى له بالتبليغ، وما جاء في ذلك من الآيات والأحاديث فاقول:

الفَصْلُ الثّاني

في شهادة الله تعالى له بالتبليغ

فاعلم أنه صلى الله تعالى عليه وسلم من عظيم شأنه وعلو مكانته عند الله تعالى تولى الله جل شأنه الشهادة له بالتبليغ في كتابه العزيز قال تعالى: ﴿فإن تولَّيتُم فاعْلَموا أنّما على رسولنا البلاغُ المبينُ﴾ [المائدة: ٩٢] يعني كما قال المفسرون: وقد بلغ، وجزاؤكم علينا. وقال تعالى: ﴿ما على الرسولِ إلاّ البلاغُ﴾ [المائدة: ٩٢]. وقال تعالى: ﴿قُل أَطيعوا اللهَ وأَطيعُوا الرسولَ فإن تولَّوا فإنما عليه ما حُمِّلَ وعليكم ما حملتم، وإن تطيعوهُ تهتدوا، وما على الرسولِ إلا البلاغُ المبينُ﴾ [النور: ٥٤] أي: التبليغ البين، وقد بلغ. وقال تعالى: ﴿وأطيعوا اللهَ وأطيعوا الرسولَ فإن تولَّيتُم فإنما على رسولنا البلاغُ المبين﴾ [التغابن: ١٢]. وقال تعالى: ﴿ما أنتَ إلاّ نذيرٌ﴾ [فاطر: ٢٣] وقال تعالى: ﴿والله يعلمُ إنك لرسوله﴾ [المنافقون: ١] وقال تعالى: ﴿قدْ تبينَ الرُّشدُ من الغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وقال تعالى: ﴿أفأنتَ تُكره الناسَ حتى يكونوا مؤمنينَ﴾ [يونس: ٩٩]. وقال تعالى: ﴿وإنك لَعلى خلقٍ عظيمٍ﴾ [القلم: ٤]. وقال تعالى: ﴿فَتَولَّ عنهُم فما أنتَ بملومٍ﴾ [الذاريات: ٥٤].

قال في «روح المعاني»: أي فاعرض عن جدالهم، فقد كررتَ عليهم الدعوة ولم تأل جهداً في البيان. فما أنت بملوم على التولي بعد ما بذلت المجهود وجاوزت في الإبلاغ كل حد معهود.

قال في «مفاتيح الغيب»: هذه تسلية أخرى، وذلك لا شك أن النبي ﷺ كان من كرم الأخلاق ينسب نفسه إلى التقصير، ويقول: إن عدم إيمانهم لتقصيري في التبليغ، فيجتهد في الإنذار والتبليغ، فقال تعالى: قد أتيت بها عليك ولا يضرك التولي عنهم، وكفرهم ليس لتقصير منك، فلا تحزن فإنك لست بملوم

بسبب التقصير، وإنما هم الملومون بالإعراض والعناد.

ومن كرامته عليه وعلو شأنه ورفعته أن جعل أمته شاهدة للأنبياء على أممهم بالتبليغ، وجعله ﷺ مزكياً لأمته، فمن كان الله تعالى متولياً الشهادة له بالتبليغ كيف يضره قول هذا القـائـل: إنـه ادخر له هو هذا الورد ولم يعلمه لأحد من أصحابه، حاشاه من ذلك، وإنما يعود ضرر مقالته عليه وعلى من اعتقدها، فقد قال الله تعالى: ﴿وكذلكَ جعلناكُم أمةً وسطاً لتكونوا شهداءَ على الناسِ ويكونَ الرسولُ عليكم شهيداً﴾ [البقرة: ١٤٣]. وقال تعالى: ﴿ليكون الرسول عليكم شهيداً وتكونوا شهداء على الناس﴾ [الحج: ٧٨]. وقال تعالى: ﴿فكيفَ إذا جِئْنا من كلِّ أمةٍ بشهيدٍ وجئنا بكَ على هؤلاءِ شهيداً﴾ [النساء: ٤١] إلى غير ما آية.

قال القاضي عِياض في معنى الآية الأولى: معنى هذه الآية وكما هديناكم فكذلك خصصناكم وفضلناكم بأن جعلناكم أمة وسطاً خياراً عُدولاً، لتشهدوا للأنبياء على أممهم، ويشهد لكم الرسول بالصدق، وقوله رضي الله تعالى عنه: خصصناكم. قال شارحه الشهاب الخفاجي: أخذ التخصص من فحوى الخطاب لأنهم إذا كانوا شهداء على جميع الأمم السالفة وأنبيائهم والرسول ﷺ شاهد لهم، لم يبق أحد من بني آدم غيرهم يشهد هذه الشهادة، فانحصرت، أو أخذه من إفادة لام التعليل له في قوله: ﴿لتكونوا﴾ كما نقل الخطابي أنه مذهب مالك رضي الله تعالى عنه في لام التعليل، قائلاً: إنه استدل بقوله تعالى: ﴿والحميرَ لِتَرْكبوها﴾ [النحـل: ٨] على حرمة أكلها بلام التعليل المفيدة عنده للتخصيص.

قال في «روح المعاني»: ﴿لتكونوا شهداءَ على النَّاس﴾ [البقرة: ١٤٣] أي: سائـر الأمم يوم القيامـة بأن الله تعـالى قد أوضـح السبل وأرسل الرسل فبلغوا ونصحوا، وهو غاية للجعل المذكور مترتبة عليه.

أخرج الإمام أحمد والنسائي وابن ماجه والبيهقي عن أبي سعيد الخُدري رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يجيءُ النبي يوم القيامة ومعه الرجل، والنبيُّ ومعـه الرجلانِ، وأكثر من ذلك، فيدعى قومه، فيقال لهم: هل بلغكم هذا؟ فيقولون: لا فيُقال له: هل بلغت قومَك؟ فيقول: نعم. فيقال له: من يشهدُ لك؟ فيقول: محمدٌ وأمته. فيدعى محمد وأمته، فيقال لهم: هل بلغ هذا

قومه؟ فيقولون: نعم. فيقال: وما علمكم؟ فيقولون: جاءنا نبينا ﷺ، فأخبرنا أن الرسل قد بلغوا، فذلك قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكُم أمةً وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] وفي رواية: فيؤتى بمحمد ﷺ فيسأل عن حال أمته، فيزكيهم، ويشهد بعدالتهم، وذلك قوله عز وجل: ﴿ويكونَ الرسولُ عليكم شهيداً﴾. وأخرت صلة الشهادة أولاً، وقدمت آخراً، لأن المراد في الأول إثبات شهادتهم على الأمم، وفي الثاني اختصاصهم بكون الرسول شهيداً عليهم.

قال القاضي عياض: والحكمة في هذا إظهار فضل نبينا ﷺ على سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وفضل أمته ﷺ على سائر الأمم بقبول شهادتهم وتزكية أفضل الخلق لهم، والله تعالى عالم غني عن السؤال، وفيه معنى حسن لكونهم وسطاً لتوسطهم بين الأمم والنبي ﷺ، ولظهور علمهم وعدالتهم وإقامة الحجة على غيرهم.

قال في «مفاتيح الغيب»: إذا قيل: إن شهادة الأمة وشهادة الرسول مستندة في الآخرة إلى شهادة الله تعالى على صدق الأنبياء، وإذا كان ذلك كذلك فلم لم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء؟ فالجواب: الحكمة في ذلك تمييز أمة محمد ﷺ في الفضل على سائر الأمم بالمبادرة إلى تصديق الله تعالى وتصديق جميع الأنبياء والإيمان بهم جميعاً، فهم بالنسبة إلى سائر الأمم كالعدل بالنسبة إلى الفاسق، فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الأمم، ولا يقبل شهادة الأمم عليهم إظهاراً لعدالتهم، وكشفاً عن فضيلتهم ومنقبتهم.

وأخرج أحمد والبخاري والترمذي والنسائي عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «يُدعى نوحٌ يوم القيامة، فيقال له: هل بلغت؟ فيقول: نعم. فتدعى قومه، فيقال لهم: هل بلغكم؟ فيقولون: ما جاءنا من نذير وما أتانا من أحد. فيقال لنوح: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته، فذلك قوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً﴾ فتدعون، فتشهدون له بالبلاغ، وأشهد عليكم».

وأخرج ابن جرير الطبري وابن أبي حاتم وابن مردويه عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ قال: «أنا وأمتي يوم القيامة على كوم مشرفين على الخلائق، ما من

أحد من الناس إلا ودَّ أنه منا، وما من نبي كذبه قومه إلا ونحن نشهد أنه قد بلغ رسالة ربه».

وأخرج الطيالسي وأحمد والبخاري ومسلم والنسائي وغيرهم عن أنس قال: مروا بجنازة فأُثني عليه بخير، فقال ﷺ: «وجبت وجبت وجبت» ومر بجنازة فأُثني عليه بشر، فقال: ﷺ: «وجبت وجبت» فسأله عمر، فقال: «من أثنيتم عليه خيراً وجبت له الجنةُ، ومن أثنيتم عليه شرًّا وجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض» قالها ثلاثاً، زاد الحكيم: ثم تلا رسول الله ﷺ: ﴿وكذلك جعلناكُم أمةً وسطاً. . الآية﴾.

وأخرج ابن المبارك في «الزهد» وابن جرير عن حبان بن أبي جبلة بسنده إلى رسول الله ﷺ قال: «إذا جمع الله عباده يوم القيامة كان أول من يُدعى إسرافيل. فيقول الله له: ما فعلت في عهدي؟ هل بلغت عهدي؟ فيقول: نعم ربِّ قد بلغته جبريل. فيدعى جبريل، فيقال: هل بلغك إسرافيل عهدي؟ فيقول: نعم، فيُخلىَّ عن إسرافيل، ويقول لجبريل: هل بلغت عهدي؟ فيقول: نعم، قد بلغت الرسل، فتدعى الرسل، فيقال: هل بلغكم جبريل عهدي؟ فيقولون: نعم. فيُخلى جبريل، ثم يقال للرسل: هل بلغتم عهدي؟ فيقولون: نعم بلغناه الأمم، فتدعى الأمم، فيقال لهم: هل بلغتكم الرسل عهدي؟ فمنهم المكذب ومنهم المصدق، فتقول الرسل: إن لنا عليهم شهداء، فيقول: من؟ فيقولون: أمة محمد. فتدعى أمة محمد، فيقال لهم: أتشهدون أن الرسل قد بلغت الأمم؟ فيقولون: نعم. فتقول الأمم: يا ربَّنا كيف يشهد علينا من لم يدركْنا؟ فيقول الله: كيف تشهدون عليهم ولم تدرِكوهم؟ فيقولون: يا ربنا أرسلت إلينا رسولاً، وأنزلت علينا كتاباً، وقصصت علينا فيه أن قد بَلَّغوا فنشهد بما عهدت إلينا، فيقول الرب صدقوا، فذلك قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكُم أمةً وسطاً. . الآية﴾.

وأخرج ابن جرير عن زيد بن أسلم: أن الأمم يقولون يوم القيامة: والله لقد كادت هذه الأمة أن يكونوا أنبياء كلهم لما يرون الله أعطاهم، إلى غير هذا من الأحاديث.

فانظر رحمك الله ما أعطى الله تعالى هذه الأمة من الفضل العظيم بسبب نبينا محمد ﷺ، حتى صارت شاهدة للرسل على أممهم بالتبليغ، فكيف يقول هذا الرجل المبتدع المشرع: إنه صلى الله تعالى عليه وسلم ادخر شيئاً مما أُوحي إليه مما فيه لأمته مصلحة دينية أو دنيوية لم يخبر به أحداً حتى انتقل إلى دار الكرامة؟ سبحانك، هذا بهتان عظيم، يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً إن كنتم مؤمنين.

وأمثال هذا من الآيات والأحاديث وكلام العلماء المنزه للنبي عليه الصلاة والسلام عن كتمان حرف مما أنزل إليه مما فيه للأمة مصلحة دينية أو دنيوية لا تحصى كثرةً، فأي جواب لهذا المفتري عليه بأنه قد كتم هذا الخبر الذي لا يُحصي فضله أحدٌ على زعمه الكاذب عن جميع أصحابه عليهم الرضوان، وادخره إليه هو في القرن الثاني عشر من القرون، وصار ينمو وينتشر بحسب فساد الزمان وقلة الدين والعلماء واستيلاء النصارى على بلاد الإسلام، ويأتي إن شاء الله تعالى بطلان ما أجاب به صاحب جيشه من الترهات المضحكة.

وإذا علمت ما ذكر من شهادة الله له بالتبليغ، وما أعطاه من الفضل العظيم الذي جعل أمته شاهدة للأنبياء على أممهم أذكر لك فصلاً فيما قاله العلماء من عدم إيمان من اعتقد كتمان أحد من الأنبياء حرفاً مما أُمر بتبليغه.

فصل

قد علمت مما مر أن النبي ﷺ مأمور بتبليغ جميع ما أنزل إليه مما فيه للأمة مصلحة دينية أو دنيوية، فيجب على كل مؤمن أن يعتقد أنه بلغ جميع ما أمر بتبليغه ولم يكتم منه حرفاً، فلذا كان أول ما يقرؤه الأطفال الصغار من أولاد المسلمين ما يجب في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وما يستحيل ليتمكن من قلوبهم.

وقد قال القاضي عياض في «الشفا»: فإن من يجهل ما يجب للنبي ﷺ أو يجوز له أو يستحيل عليه ولا يعرف صور أحكامه أي: الحكم المتصور في حقه من الوجوب والجواز والحرمة لا يأمن من أن يعتقد في بعضها خلاف ما هي عليه، ولا ينزهه عما لا يجوز أن يضاف إليه، فيهلك من حيث لا يدري، ويسقط في هوة الدرك الأسفل من النار إذ ظنُّ الباطل به واعتقاد مالا يجوز عليه يحِلُّ صاحبه دار البوار، ولهذا احتاط عليه الصلاة والسلام على الرجلين اللذين رأياه وهو معتكف في المسجد مع صفية، فقال لهما النبي ﷺ: «إنها صفية»، ثم قال لهما: «إن الشيطان يجري من ابن آدمَ مجرى الدَّم، وإني خشيتُ أن يُقذفَ في قلوبكما شيئاً فتهلكا، ونقله في «المواهب اللدنية» بحروفه. فانظر قوله: فيسقط في هوة الدرك الأسفل من النار، فإن الدرك الأسفل من النار أعد للمنافقين ـ أعاذنا الله تعالى من ذلك ـ .

وقد جهل هذا الرجل ما يجب في حقه ﷺ، فافترى هذه الفرية العظيمة الشنيعة لأجل حظه النفساني، وتابعه على ذلك خلق لا ينتهي كثرةً، فيه العلماء وغيرهم، أغواهم ما ذكر افتراءً على النبي ﷺ من الخير الكثير الدنيوي والأخروي، وذهلوا عما يجب في حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لأجل ذلك الإغواء. وصاروا يتمحلون لمذهبه بالحجج الواهية التي هي أضعف من بيت

العنكبوت، ﴿فإنهَا لا تَعْمى الأبصارُ ولكن تَعْمى القلوبُ التي في الصدور﴾ ومن أول ما يقرؤه أطفال المالكية «المرشد المعين» وقد قال:

يجبُ في الكرام الصدقُ أمانةٌ تبليغُهم يحقّ
محالٌ الكذبُ والمنهيُّ كعدمِ التبليغِ يا ذكيُّ
يجوزُ في حقهمْ كلُّ عَرَضْ ليسَ مؤدياً لنقصٍ كالمرضْ

إلى أن قال:

لو انْتفى التبليغُ أو خانوا حتمْ أن يُقلب المنهيُّ طاعةً لهمْ

قال الشيخ ميارة في تقرير هذا البيت الأخير: أي لو انتفى عن الرسل عليهم الصلاة والسلام وصف التبليغ بأن كتموا شيئاً مما أمروا بتبليغه، لصار الكتمان طاعة، فنكون مأمورين بأن نقتديَ بهم في ذلك، لأن الله تعالى أمر بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم، فنكتم نحن أيضاً بعض ما أوجب الله علينا تبليغه من العلم النافع لمن اضطر إليه، وهذا معنى انقلاب المنهي عنه الذي هو الكتمان طاعةً، كيف وهو محرم ملعون فاعله؟! قال الله تعالى: ﴿إنَّ الذينَ يكتمون ما أنزلنا من البيناتِ والهُدى... إلى اللاعنون﴾ [البقرة: ١٥٩]. وكيف يُتصور ذلك منهم عليهم الصلاة والسلام، والله جل وعلا يقول لسيدنا ومولانا محمد ﷺ: ﴿يا أيها الرسول بلِّغ ما أنزل إليكَ من ربِّك، وإن لم تفعل فما بلغت رسالاتِه﴾ [المائدة: ٦٧] أي: إن لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه من الرسالة فحكمك حكم من لم يبلغ شيئاً منها، فانظر هذا التخويف العظيم لأشرف خلقه وأكملهم معرفة به، فكان خوفه على قدر معرفته، ولهذا كان يُسمع لصدره عليه الصلاة والسلام أزيز أي غليان كأزيز المرجل من خوف الله تعالى، وقد شهد الله تعالى لنبينا ﷺ بكمال التبليغ، فقال تعالى: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم... إلى ديناً﴾ وقوله تعالى: ﴿لا إكراهَ في الدين قد تبينَ الرشد من الغي﴾ [البقرة: ٢٥٦] وقال تعالى: ﴿فتولَّ عنهم فما أنتَ بملومٍ﴾ [الذاريات: ٥٤] إلى غيرما آية.

قلت: يأتي الكلام إن شاء الله تعالى مستوفى على آية اليوم أكملت لكم دينكم إلى آخر الآية.

وقال الشيخ الطيب بن كيران في تقريره له: لأنا مأمورون بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم، ففي التنزيل: ﴿وما آتاكُمُ الرسولُ فخذوهُ﴾ [الحشر: ٧] ﴿قُل إن كُنتم تحبّونَ اللهَ﴾ [آل عمران: ٣١] ﴿واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾ [البقرة: ١٨٩] ﴿الذين يتبعونَ الرسولَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] فلو جاز أن يكتموا شيئاً مما أمروا بتبليغه لصار الكتمان طاعة نؤمر به نحن بأن نكتم ما وجب علينا تبليغه من العلم النافع لمن اضطر إليه، وهو خلاف ما أخبر به الرسول عن الله تعالى، قال تعالى: ﴿إنَّ الذين يكتمونَ ما أنزلنا من البيناتِ...﴾ وقد شهد لنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بكمال التبليغ فقال: ﴿اليومَ أكملتُ لكم دينَكم﴾ ما مر عن الشيخ ميارة.

فانظر رحمك الله تعبير هذين العالمين بلفظ شيء الصادق بحرف واحد في قولهما، فلو كتموا شيئاً واستدلالهما بآية ﴿اليومَ أكملتُ لكم دينَكم﴾ يدلك ذلك على التزامهما واعتنائهما بما مر من الأحاديث والآيات والتفاسير المصرحة بأن النبي ﷺ يستحيل في حقه أن يصدر منه كتمان حرف فأكثر.

وقد مر في الفصل الأول من هذا الباب قول ابن حزم: واعلموا أن رسول الله ﷺ لم يكتم من الشريعة كلمةً فما فوقها إلى أن قال: فمن قال هذا فهو كافرٌ... إلخ. وقول القاضي عياض في «الشفاء» في الفصل المذكور: لا خلاف أنهم معصومون عن كتمان الرسالة، وعن التقصير في التبليغ... إلخ. وقوله فيه: أجمعت الأمة فيما كان طريقه البلاغ أنه معصوم منه... إلخ. وقال في «المواهب اللدنية» فيه أيضاً: وأجمعت الأمة على أن الرسل يجب في حقهم تبليغ ما أُمروا بتبليغه، ويستحيل عليهم كتمان شيء من ذلك... إلخ ما مر فراجعه إن شئت.

وقال في «إضاءة الدجنة»:

وقُل إذا استدْلَلْتَ للتبليغِ	لو كَتَموا لكانَ ذا تسويغِ
فيكتُمُ المرءُ العلومَ النافعةَ	عن طالبٍ لها ويغدُو مانِعَهْ
كيفَ وقد باء ذوو الكتمانِ	للرشدِ باللعنةِ في القرآنِ
والمصطفى المعجزُ كلَّ الفُصَحا	أدى الرسالةَ وكلًّا نصَحَا
واقتضت الآيات في الكتاب	تبليغَه، والنفْي للعتاب

فالله يجزيهِ أجلَّ ما بهِ   جازى نبيًّا ذا مقام نابهِ

قال شارحها الشيخ عليش: والآيات المقتضية للتبليغ كثيرة. ثم ذكر طرفا مما مر انتهى.

فإذا علمت ما ذكر من أن تبليغ الرسل ما أمروا بتبليغه عقيدة يجب على كل مسلم اعتقادها وإلا كفر، أذكر لك فصلاً مستقلاً في كفر من نَسب إليهم شيئاً مما لا يجوز عليهم عليهم الصلاة والسلام.

فصــل

في كفر من نسب للأنبياء عليهم الصلاة والسلام شيئاً مما لا يجوز عليهم

اعلم أنه قد مر في الفصل الأول قول ابن حزم: ومن قال هذا فهو كافرٌ، وقول عياض في أول الفصل الذي قبل هذا: فيهلك من حيث لا يدري، ويسقط في هوة الدرك الأسفل من النار.

وقال القاضي عياض في «الشفاء»: الحجة في إيجاب قتل من سبه أو عابه ﷺ فمن القرآن لعنه تعالى لمؤذيه في الدنيا والآخرة، وقرانُهُ تعالى أذاه بأذاه، ولا خلاف في قتل من سب الله تعالى، وإن اللعن إنما يستوجبه من هو كافر، وحكم الكافر القتل، فقال: ﴿إن الـذينَ يُؤذونَ اللهَ ورسولَه لعنهُمُ اللهُ في الدنيا والآخرةِ﴾ [الأحزاب: ٥٧] وأطال في الأدلة على هذا الوجه إلى أن قال: الوجه الثاني لاحق بالأول في البيان، وهو أن يكون القائل لما قال في جهته عليه الصلاة والسلام غير قاصد للسب والإزراء، ولا معتقد له، ولكنه تكلم في جهته عليه الصلاة والسلام بكلمة الكفر من لعنه أو سبه أو إضافة ما لا يجوز عليه أو نفي ما يجب له مما هو في حقه عليه الصلاة والسلام نقيصة إلى أن قال: وإن ظهر بدليل حاله أنه لم يعتمد ذمه، ولم يقصد سبه، إما لجهالة حملته على ما قاله، أو لضجر أو قلة مراقبة أو ضبط للسانه وعجرفة وتهور في كلامه، فحكم هذا الوجه حكم الوجه الأول القتل دون تلعثم، إذ لا يعذر أحد في الكفر بالجهالة، ولا بدعوى زلل اللسان، ولا بشيء مما ذكرناه فيما يظن أن يكون عذراً إذا كان عقله في فطرته سليماً، إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان. فأنت تراه صرح بأن قصد الاستخفاف في إضافة ما لا تجوز إضافته إليه ﷺ غير مشترط في كفر المضيف له ذلك، وأنه لا يعذر في ذلك بوجه من وجوه العذر.

قال علي القـاري وهو حنفي في «شرحه» لقول الشفا: إذ لا يعذر أحد في الكفـر بالجهالة: إذ معرفة ذات الله تعالى وصفاته وما يتعلق بأنبيائه فرض عين مجمـلاً في مقـام الإجمال، ومفصلاً في مقام الإكمال، نعم إذا تكلم بكلمة عالماً بمبناها ولا يعتقد معناها يمكن، إن صدرت عنه من غير إكراه، بل مع طواعيته في تأديتـه، فإنـه يحكم عليه بالكفر بناء على القول المختار عند بعضهم من أن الإيمان هو مجموع التصديق والإقرار، فبإجرائها يتبدل الإقرار بالإنكار، أما إذا تكلم بكلمة ولم يدر أنها كلمة كفر ففي «فتاوى» قاضي خان حكاية خلاف من غير ترجيح، حيث قال: قيل: لا يكفـر لعذره بالجهل، وقيل: يكفر ولا يعذر بالجهل، أقول: والأظهر الأول إلا إذا كان من قبيل ما يُعلم من الدين بالضرورة، فإنه حينئذٍ يكفر ولا يعذر بالجهل.

وفي «الخلاصة»: من قال: أنا ملحد كفر، وفي «المحيط» و «الحاوي» لأن الملحد كافر، ولو قال: ما علمت أنه كفر لا يُعذر بهذا، أي في القضاء الظاهر، والله أعلم بالسرائر.

وقـال الشهـاب الخفاجي وهو حنفي أيضا في «شرحه»: قوله: إذ لا يعذر بالجهالة مقيد بمن نشأ مسلماً في دار الإسلام، فلو كان قريب عهد به أو نشأ ببادية لم يخالط غيره عُذر، لأنه يخفى عليه علم ذلك، ولذا قال ابن حجر بعد سياق كلام المصنف: وما ذكره ظاهر موافق لقواعد مذهبنا، إذ المدار في الكفر على الظواهر، ولا نظر للمقصود والنيات، ولا نظر لقرائن حاله، نعم يعذر مدعي الجهل إن عذر لقرب عهده بالإسلام أو بعده عن العلماء كما يعلم من كلام «الروضة» انتهى. ثم قال: وأقحمَ أعني المؤلف ـ لفظ دعوى في قوله: دعوى زلل اللسان، لأن مراده أنه إذا تكلم بذلك وشهد ظاهر حاله على قصده، ثم قال: إنما قلته زللاً لا يقبل منه قوله، فلا يرد عليه أنه رفع عن الأمة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه.

وفي «رد المختـار» الحنفي: قال في «البحر»: الحاصل أن من تكلم بكلمة الكفر هازلاً أو لاعباً كفر عند الكل، ولا اعتبار باعتقاده كما صرح به في الخيانة،

ومن تكلم بها مخطئاً أو مكرهاً لا يكفر عند الكل، ومن تكلم بها عامداً عالماً كفر عند الكل، ومن تكلم بها اختياراً جاهلاً بأنها كفر ففيه خلاف انتهى منه.

وقال خليل المالكي في «مختصره»: وإن سب نبياً أو ملكاً أو عرّض أو لعنه أو عابه أو قذفه، أو استخف بحقه أو غير صفته، أو ألحق به نقصاً وإن في بدنه أو خصلته، أو غض من مرتبته أو وفور علمه أو زهده، أو أضاف له مالا يجوز عليه أو نسب إليه ما لا يليق بمنصبه على طريق الذم قتل ولم يُسْتَتَبْ حدًا إلا أن يسلم الكافر، وإن ظهر أنه لم يرد ذمَّهُ لجهل أو سكر أو تهور. قال شارحه عبد الباقي: أو تهور في الكلام وهو كثرته من غير ضبط، إذ لا يعذر أحد في الكفر بالجهالة ولا بدعوى زلل اللسان، وما ذكره المصنف هنا من المبالغة هو المعول عليه دون قوله الأول على طريق الذم، فإن مفهومه غير معول عليه. وسلم كلامه محشياه البناني والرهوني، وجميع من شرحه قبل مثل قول الزرقاني.

فدل كلام العلماء من المالكية والحنفية والشافعية على أن الجهل لا يُعذر به في جانب الكفر أعاذنا الله تعالى من ذلك.

فصـل

فإن قيل: إن هذا الرجل المضيف للنبي ﷺ ما لا يجوز عليه لم يقصد هو ولا أحد من أصحابه وأتباعه الخروج بذلك عن دين الإسلام ولا الاستخفاف بالنبي ﷺ، فكيف الخروج بذلك عن الملة الإسلامية من غير قصد ولا شعور، فالجواب عن ذلك هو أنه قد دلت الآيات والأحاديث ونصوص العلماء على أن الإنسان قد يخرج من الإسلام من غير قصد منه للخروج، ولا شعور بأنه قد خرج منه.

أما نصوص العلماء فقد مر كثير منها في الفصل الذي قبله.

وأما الآيات فمنها قوله تعالى: ﴿أَنْ تَحبَطَ أعمالُكم وأنتم لا تَشْعُرون﴾ [الحجرات: ٢] فهي صريحة في أن الإنسان قد يخرج من جميع أعماله الشاملة للإسلام من غير شعور منه بذلك.

قال في «مفاتيح الغيب»: قوله: ﴿أن تحبطَ أعمالُكم﴾ إشارة إلى أنكم إن رفعتم أصواتكم وتقدمتم تتمكن منكم هذه الرذائل، وتؤدي إلى الاستحقار، وأنه يفضي إلى الانفراد والارتداد المحيط. وقوله تعالى: ﴿وأنتُم لا تشعرونَ﴾ إشارة إلى أن الردة تتمكن من النفس بحيث لا يشعر الإنسان، فإن من ارتكب ذنباً لم يرتكبه في عمره تراه نادماً غاية الندامة خائفاً غاية الخوف، فإذا ارتكبه مراراً يقل الخوف والندامة، ويصير عادة من حيث لا يعلم أنه يتمكن، وهذا كان للتمكن في المرة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو غيرها، وهذا كمن بلغه خبر، فإنه لا يقطع بقول المخبر في المرة الأولى، فإذا تكرر عليه ذلك وبلغ حد التواتر يحصل له اليقين، ويتمكن الاعتقاد، ولا يدري متى كان ذلك، وعند أي خبر حصل هذا اليقين.

فقوله: ﴿وأنتم لا تشعرونَ﴾ تأكيد للمنع، أي: لا تقولون بأن المرة الواحدة تعفي ولا توجب ردة، لأن الأمر غير معلوم، فاحسموا الباب. وفيه بيان آخر، وهو

أن المكلف إذا لم يحترم النبي ﷺ، ويجعل نفسه مثله فيما يأتي به بناء على أمره، يكون كما يأتي به بناء على أمر نفسه، وما تأمر به النفس لا يوجب الثواب، وهو حابط محبط، كذلك ما يأتي به بغير أمر النبي ﷺ حينئذ حابط محبط، والله تعالى أعلم.

وقال في «روح المعاني»: وأنتم لا تشعرون أنها محبطة، وظاهر الآية مشعر بأن الذنوب مطلقاً قد تحبط الأعمال الصالحة، ومذهب أهل السنة أن المحبط منها الكفر لا غير، والأول مذهب المعتزلة، ولذا قال الزمخشري: قد دلت الآية على أمرين هائلين: أحدهما: أن فيما يرتكب من الآثام ما يحبط عمل المؤمن. والثاني: أن في أعماله مالا يدري أنه محبط، ولعله عند الله تعالى محبط. وأجاب ابن المنير عن ذلك، بأن المراد في الآية النهي عن رفع الصوت على الإطلاق، ومعلوم أن حكم النهي الحذر مما يتوقع في ذلك من النبي ﷺ، والقاعدة المختارة أن إيذاءه صلى الله تعالى عليه وسلم يبلغ مبلغ الكفر المحبط للعمل باتفاق، فورد النهي عما هو مظنة لأذى النبي ﷺ سواء وجد هذا المعنى أو لا حماية للذريعة. وحسماً للمادة، ثم لما كان هذا المنهي عنه منقسماً إلى ما يبلغ مبلغ الكفر وهو المؤذي له عليه الصلاة والسلام، وإلى ما لا يبلغ ذلك المبلغ، ولا دليل يميز أحد القسمين عن الآخر لزم المكلف أن يكف عن الأذى مطلقاً خوف أن يقع فيما هو محبط للعمل وهو البالغ حد الأذى، إذ لا دليل ظاهر يميزه، وإن كان فلا يتفق تمييزه في كثير من الأحيان، وإلى التباس أحد القسمين بالآخر وقعت الإشارة بقوله سبحانه: ﴿أن تحبطَ أعمالُكم وأنتم لا تشعرون﴾ وإلا فلو كان الأمر على ما يعتقده الزمخشري لم يكن لقوله تعالى: ﴿وأنتم لا تشعرون﴾ موقع، إذ الأمر منحصر بين أن يكون رفع الصوت مؤذياً فيكون كفراً محبطاً قطعاً، وبين أن يكون غير مؤذٍ فيكون كبيرة محبطة على رأيه قطعاً، فعلى كلا حاليه الإحباط به محقق، إذن فلا موقع لإدعام الكلام بعدم الشعور مع أن الشعور ثابت مطلقاً، ثم قال: وهذا التقدير على مقدمتين، كلتاهما صحيحة،

إحداهما أن رفع الصوت من جنس ما يحصُل به الأذى، وهذا أمر يشهد به

النقل والمشاهدة، حتى إن الشيخ ليتأذى برفع التلميذ صوته بين يديه، فكيف برتبة النبوة وما تستحقه من الإجلال والإعظام.

ثانيهما أن إيذاء النبي ﷺ كفرٌ، وهذا ثابت، قد نص عليه أئمتنا، وأفتَوْا بقتل من تعرض لذلك كفراً، ولا تقبل توبته فما أتاه أعظم عند الله تعالى وأكبر.

وحاصل الجواب أنه لا دليل في الآية على ما ذهب إليه الزمخشري، لأنه قد يؤدي إلى الإحباط إذا كان على وجه الإيذاء أو الاستهانة، فنهاهم عز وجل عنه، وعلل بأنه قد يحبط وهم لا يشعرون.

وقال في «البحر»: إن كانت الآية بمن يفعل ذلك استخفافاً فذلك كفرٌ يحبطُ معه العمل حقيقة، وإن كانت للمؤمن الذي يفعل ذلك غفلةً وجرياً على عادته فإنما يحبط عمله البر في توقير النبي ﷺ وغض الصوت عنده أن لو فعل ذلك، كأنه قال: مخافة أن تحبط الأعمال التي هي معدة أن تعملوها فتُؤجروا عليها.

قال في «روح المعاني» ولا يخفى ما في الشق الثاني من التكلف البارد.

وأما الأحاديث: ففي البخاري وغيره في قتال الخوارج عن أبي سعيد الخُدري سمعت رسول ﷺ يقول: «يخرُج في هذه الأمة - ولم يقل منها - قومٌ تحقِرون صلاتَكم مع صلاتهم وصيامَكم مع صيامِهم، يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجَرهم أو حلوقهم، يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية... الخ» الحديث.

قال في «فتح الباري»: دل الحديث على أن من المسلمين من يخرج من الدين من غير أن يقصد الخروج منه، ومن غير أن يختار ديناً على دين الإسلام.

وقال الطبري في «تهذيبه» بعد أن سرد أحاديث الباب: فيه الرد على من قال: لا يخرج أحدٌ من الإسلام من أهل القبلة بعد استحقاقه حكمه، لا بقصد الخروج منه عالماً فإنه مبطل، لقوله في الحديث: «يقولونَ الحقَّ ويقرؤون القرآن، يمرقون من الإسلام ولا يتعلقون منه بشيء».

وفي «البخاري» باب: خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر، وذكر

في ذلك ثلاثة آثار وحديثين، فقال:

قال إبراهيم: ما عرضت قولي على عملي إلا خشيت أن أكون مكذباً. ومكذبا بفتح الذال وكسرها.

وقـال ابن أبي مُليكة: أدركت ثلاثين من أصحاب رسول الله ﷺ، كلهم يخاف النفاق على نفسه.

ويذكر عن الحسن: ما خافه إلا مؤمن، وما أمنه إلا منافق. والضمير في خافه وأمنه للنفاق كما هو مصرح به في حديثه عند أحمد، قال هشام: سمعت الحسن يقول: والله ما مضى مؤمن ولا تقي إلا وهو يخاف النفاق، وما أمنه إلا منافق قاله في «فتح الباري».

وذكر البخاري حديث عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ قال: «سبابُ المسلمِ فسوق وقتاله كفرٌ».

وحديث عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ خرج يخبر بليلة القدر، فتلاحى رجلان من المسلمين، فقال: «إني خرجتُ لأخبركم بليلةِ القدر، وإنه تلاحى فلانٌ وفلانٌ فرُفعت، وعسى أن يكونَ خيراً لكم، التمسوها في السبع والتسع والخمس».

والآثار الثلاثة والحديث الأول مطابقتها للترجمة واضحة، وأما الحديث الثاني فالمطابقة فيه خفية، ولذلك قال في «فتح الباري»: قد خفي على كثير من المتكلمين على هذا الحديث مطابقته للترجمة، ووجهها هو أن الملاحاة أي: المخاصمة الكائنة في الحديث مستلزمة لرفع الصوت، ورفعه بحضرة الرسول ﷺ منهي عنه لقوله تعالى: ﴿لا ترفَعوا أصواتَكم فوقَ صوتِ النبيِّ.... أَنْ تحبطَ أعمالُكم وأنتم لا تَشْعـرون﴾ [الحجرات: ٢] فإن قيل: قولـه: ﴿وأنتم لا تشعـرون﴾ يقتضي المؤاخـذة بالعمـل الـذي لا قصـد فيه، فالجـواب: إن المراد وأنتم لا تشعرون بالإحباط لاعتقادكم صغر الذنب، فقد يعلم المرء الذنب ولكن لا يعلم أنه كبيرة، كما قيل في قوله: «إنهما ليعذبانِ وما يعذبانِ في كبير» أي: عندهما ثم قال: «وإنه

لكبير» أي: في نفس الأمر.

وأجاب القاضي أبو بكر بن العربي بأن المؤاخذة تحصُل بما لم يقصد في الثاني إذا قصد في الأول، لأن مراعاة القصد إنما هو في الأول، ثم يسترسل حكم النية الأولى على مؤتنف العمل وإن عزب القصد خيراً كان أو شرّاً.

قال النووي: المراد بالحبط نقصان الإيمان وإبطال بعض العبادات لا الكفر، فإن الإنسان لا يكفر إلا بما يعتقده أو يفعله عالماً بأنه يوجب الكفر.

قال العيني: في هذا نظر، لأن الجمهور على أن الإنسان يكفر بكلمة الكفر، وبالفعل الموجب للكفر وإن لم يعلم بأنه كفر، ثم قال: في هذا الباب ما يشير إلى أنه قد يعرض للعامل ما يحبط عمله، فيحرم بسببه الثواب الموعود وهو لا يشعر.

فإذا علمت ما مر من كلام العلماء من أن الجهل لا يُعذر به في جانب الكفر ـ أعاذنا الله تعالى من ذلك ـ وعلمت ما في الأحاديث والآيات من أن الإنسان قد يخرج من الإسلام من غير قصد منه للخروج، ولا شعور بأنه قد خرج منه، علمت أن كون هذا المشرع لم يقصد هو ولا أحد من أتباعه بإضافته إلى النبي ﷺ ما لا يجوز في حقه الازدراء والنقيص غير نافع، وليس بعذر في دفع الكفر عنه وعمن قال بقوله باتفاق أهل المذاهب المتبوعة المشهورة.

فإذا قال قائل: إذا كان هذا ردة فلم لا يكون القائل له داخلاً في الإسلام بالنطق بالشهادة الحاصل منه بعد الردة، فالجواب هو أن من ارتد بسبب لا يرجع إلى الإسلام إلا بالرجوع عن الاعتقاد الذي ارتد بسببه. قال في «رد المختار»: من كان كفره بإنكار أمر ضروري كحرمة الخمر مثلاً لا بد في رجوعه من تَبرُّئِهِ مما كان يعتقده، لأنه كان يقر بالشهادتين معه، فلا بد من تبرئه منه كما صرح به الشافعية.

فانظر قوله: لأنه كان يقر بالشهادتين. فإنه يفيد عموم هذا المعنى في كل ردة صاحبها مقر بالشهادتين كائنة ما كانت.

وفي «تحفة المحتاج» لابن حجر الشافعي عاطفاً على شروط قبول توبة المرتد،

وبـرجـوعـه عن الاعتقـاد الـذي ارتـد بسببه. قال الشرواني في «حاشيته» على «التحفة»: كأن يقول برئت من كذا فيبرأ منه ظاهراً، وأما في نفس الأمر فالعبرة بما في نفسه. وقول ابن حجر برجوعه عن الاعتقاد الذي ارتد بسببه دالٌ على ما قلناه من عموم ذلك المعنى في كل ردة.

وفي «الإقناع» الحنبلي: إن كانت ردة المرتد بإنكار فرض أو إحلال محرم فلا يصح إسـلامـه حتى يُقـر بها جحـده. قال شارحـه: فلا يصـير مسلماً بالنطق بالشهادتين، لأنه معتقد أن الإسلام ما هو عليه، فإن أهل البدع يعتقدون أنهم مسلمون، ومنهم من هو كافرٌ.

وهذا الكلام صريح أيضاً في عموم هذا في كل ردة، وهذا الرجل أتباعه إلى الآن على مقالاته التي مات هو عليها، يعتقدون أنها وحي من الله تعالى.

بـاب
في قوله تعالى: اليوم أكملت لكم دينكم...

فيما قاله فيها علماء التفسير والحديث، واستدلالهم بها على كمال الدين، وأنه لم يبق منه شيء ينزل إلا وقد نزل، والطعن على المجيب عن زلقات هذا الرجل المتعصب له في كل مقالة، وفيه خمسة فصول:

الفَصْــلُ الأوّل

في تفسيرها وما قال فيها علماء الحديث

قال البخاري في «صحيحه» ومسلم: عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أن رجلاً من اليهود قال له: يا أمير المؤمنين آية في كتابكم تقرؤونها، لو علينا معشرَ اليهود نزلت لاتخذنا ذلك اليوم عيداً، قال: أي آية؟ قال: ﴿اليومَ أكملتُ لكم دينَكم وأتممتُ عليكُم نعمتي ورضيتُ لكمُ الإسـلامَ ديناً﴾ قال عمر: قد عرفنا ذلك اليوم والمكان الذي نزلت فيه على النبي ﷺ وهو قائم بعرفة يوم الجمعة.

قال في «لباب التأويل»: اليوم أكملت لكم دينكم بالفرائض والسنن والحدود والأحكام والحلال والحرام، فلم ينزل بعد هذه الآية حلال ولا حرام ولا شيء من الفرائض.

وروى ابن جرير أن عمر بن الخطاب بكى لما نزلت، فقال له عليه الصلاة والسلام: «ما يبكيك؟» فقال: كنا في زيادة من ديننا، وأما إذكمل فإنه لا يكمل شيء إلا نقص. فقال له: «صدقت» وعاش عليه الصلاة والسلام بعدها واحداً وثمانين يوماً، وتوفي بعد بزوغ الشمس لليلتين خلتا من ربيع الأول أو لاثنتي عشرة منه. وهذا تأويل ابن عباس والسدي.

وأخرج ابن أبي شيبة كما في «روح المعاني» حديث ابن جرير السابق في بكاء عمر حين نزلت الآية.

قلت: في «مفـاتيح الغيب» للفخـر الرازي عزو قضية البكاء إلى أبي بكر الصـديق رضي الله تعـالى عنه. فانظر هل غلطٌ منه رحمه الله تعالى، أو وقعت القضية لكل من الشيخين، ولا بعد في ذلك.

وقال في «الجلالين»: أكملت لكم دينكم أحكامه وفرائضه، فلم ينزل بعدها

حلال ولا حرام.

قال محشيه الصاوي: دفع بذلك ما يقال: إنه قد نزل بعدها: ﴿واتَّقوا يوماً تُرجعون فيهِ إلى اللهِ﴾ [البقرة:٢٨١] فيكون حينئذٍ الكمال نسبيًّا، فأجاب بأن المراد إكمال الأحكام والفرائض التي أرسل بها رسول الله ﷺ، وأما آية: ﴿واتَّقوا يوماً تُرجعون فيه إلى الله﴾ فهي موعظة ولا حكم فيها.

وقال في «روح المعاني»: وروي عن سعيد بن جُبير وقتادة أن المعنى اليوم أكملت لكم دينكم حجكم، وأفردتكم بالبلد الحرام تحجونه دون المشركين، واختاره الطبري، وقال: يُردُّ على ما روي عن ابن عباس والسدي رضي الله عنهما أن الله تعالى أنزل بعد ذلك آية الكلالة، وهي آخر آية نزلت، واعترض بالمنع. قال: وتقديم الجار للإيذان من أول الأمر بأن الإكمال لمصلحتهم ومنفعتهم.

وقال الخطيب: اليوم أكملت لكم دينكم الذي أرسلت به أكمل خلقي محمداً ﷺ، نزلت هذه الآية يوم الجمعة يوم عرفة بعد العصر في حجة الوداع، والنبي ﷺ واقف بعرفاتٍ على ناقتِه العضباء، فكادت عضد الناقة تندق من ثقلها، فبركت.

وعن عمر رضي الله تعالى عنه أن رجلاً... الخ. قال: وقوله تعالى ﴿اليومَ أكملتُ لكم دينكم﴾ أي: الفرائض والسنن والحدود والجهاد والحلال والحرام، فلم ينزل بعد هذه الآية حلال ولا حرام ولا شيء من الفرائض.

وقال البيضاوي أكملت لكم دينكم بالنصر والإظهار على الأديان كلها، أو بالتنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد. قال محشيه الشهاب: لأنهم بالنصر والقوة يجرون أحكام الدين من غير مانع، وبه تمامه، أو المراد إتمام الدين في نفسه لبيان ما يلزم بيانه، ويستنبط منه غيره، وهذا رد على من قال إن الآية تبطل القياس، وإليه أشار بقوله: وقوانين الاجتهاد.

قال في «روح المعاني»: وعلى قول ابن عباس والسدي لا يُحتج بها على إبطال القياس كما زعم بعضهم، لأن المراد إكمال الدين نفسه ببيان ما يلزم بيانه ويستنبط

منه غيره، والتنصيص على قواعد العقائد والتنصيص على أصول الشرع وقوانين الاجتهاد، ولما كانت القاعدة أن الكلام البليغ إذا كان محتملاً لوجوه كثيرة مندرجة في سلك غير متنافرة يسوغ حمله على جميعها.

قال في «البحر»: ﴿أتممت عليكم نعمتي﴾ أي: في ظهور الإسلام، وكمال الدين، وسعة الأحوال، وغير ذلك مما انتظمته هذه الملة الحنيفية إلى دخول الجنة والخلود. وحسن الزمخشري العبارة، فقال: بفتح مكة ودخولها آمنين ظاهرين، وهدم منار الجاهلية ومناسكهم، وأن لا يحج مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان، فكلامه مجموع أقاويل المتقدمين.

فأنت تراه جعل الآية متناولة لجميع ما قيل فيها من المعاني لا خاصة بالبعض، لإمكان حملها على الجميع، ولا يمنع ذلك كونها نزلت في بعض دون بعض، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو القاعدة الأصولية المقررة.

وإيضاح العموم هو أن دين نكرة أضيف إلى معرفة، والقاعدة الأصولية أن النكرة إذا أضيفت إلى المعرفة تعمُّ، فيعم لفظ دينكم كل ما هو دين من الإيمان والإسلام والإحسان. وما قاله صاحب البحر، والزمخشري هو الذي فسر به الآية في «لباب التأويل» كما مر حيث قال: الفرائض والسنن والحدود والأحكام والحلال والحرام إلخ ما مر عنه، ومثله للخطيب، بل جميع ما مر من المفسرين على وتيرة واحدة في عمومها لجميع ما قيل فيها من المعاني لمن تأمل نصوصهم السابقة «كالبيضاوي» و «روح المعاني» وغيرهما.

قلت: قد عُلم عند المحدثين والمفسرين أن أحسن ما يفسر به الوحي ما كان موضحاً له من الوحي، قال الناظم:

وخيرُ ما فسرتَهُ بالواردَ.

ولذا قال جل ثناؤه في محكم تنزيله: ﴿وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسانِ قومهِ ليبينَ لهم﴾ [إبراهيم: ٤] وقال تعالى: ﴿وما أنزلنا عليكَ الكتابَ إلا لتبينَ لهم الذي

اختلفوا فيه وهدىً ورحمةً لقومٍ يؤمنونَ﴾ [النحل: ٦٤]، وإذا كان أحسن ما يفسر به الـوارد، فالـدين المنسـوب للأمة المحمدية جاء مفسراً في الحديث الصحيح بالإيمان والإسلام والإحسان.

فقد خرج البخاري ومسلم وغيرهما حديث سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وبيان النبي ﷺ ذلك له، ففي آخر الحديث ثم أدبر، فقال: «ردوه» فلم يروا شيئاً، فقال: «هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم»، وفي رواية: «أتدرونَ مَنْ هذا؟ هذا جبريل أتاكم ليعلمكم دينكم، خذوا عنه». قال الإمام البخاري: فجعل ذلك كله ديناً، يعني البخاري أن النبي ﷺ جعل لفظ الدين شاملاً للثلاثة التي هي الإيمان والإسلام والإحسان، ولفظ الآية في قوله تعالى: ﴿اليومَ أكملتُ لكم دينَكم﴾ هو لفظ الحـديث في قوله ﷺ: «أتاكم ليعلمكم دينكم» فيعلم من الحـديث نصًّـا أن المراد بالـدين في الآية الإيمان والإسـلام والإحسـان كما قال البخـاري فجعل ذلك كله ديناً، وإذا كان بعد هذه الثلاثة متعلقات لها تتكمل بها يمكن إدخالها في الآية دخلت فيها لما مر قريباً من عمومها.

ثم أقول: هنا سؤالان، أحدهما في الآية، والثاني في جواب عمر السابق لليهودي.

أما السؤال الذي في الآية فقد قال في «فتح الباري»: إذا كان الإكمال في الآية بمعنى إكـمال الفـرائض لزم عليه أنه كان قبل ذلك ناقصاً، وإن من مات من الصحابة قبل نزولِ الآية كان إيمانه ناقصاً، وليس الأمر كذلك، لأن الإيمان لم يزل تامًّا، ويوضح دفع هذا الاعتراض جواب القاضي أبي بكر بن العربي بأن النقص أمر نسبيّ، لكن منه ما يترتب عليه الذم، ومنه ما لا يترتب عليه، فالأول: ما نقصه بالاختيار كمن علم وظائف الدين ثم تركها عمداً، والثاني: ما نقصه بغير اختيار كمن لم يعلم أو لم يكلف، فهذا لا يذم بل يحمد من جهة أنه كان قلبه مطمئنًّا بأنه لو زيد لقبل، ولو كلف لعمل، وهذا شأن الصحابة الذين ماتوا قبل نزول الفرائض، ومحصله أن النقص بالنسبة إليهم صوري نسبي ولهم فيه رتبة الكمال من حيث المعنى، وهذا نظير قول من يقول: إن شرع محمد ﷺ أكمل من

شرع موسى وعيسى، لاشتماله على مالم يقع من الأحكام في الكتب التي قبله، ومع هذا فشرع موسى في زمـانه كان كاملاً، وتجدد في شرع عيسى بعده ما تجدد، فالأكملية أمر نسبي كما تقرر.

وقـال الصـاوي في «حـاشيته»: فإن قيل: إن قوله تعالى: ﴿أكملتُ لكم دينَكم﴾ يقتضي نقصانه قبل ذلك، أجيب بأن القرآن نزل جملة في بيت العزة في سماء الدنيا، وكان يتزل بعد ذلك مفرقاً، فحين نزول هذه الآية كان الله تعالى يقـول: لا تنـظروا بعـد ذلك حكماً فإني قد أتممت لكم ما قدرته لكم وادخرته عندي، ولذلك حين نزلت بكى عمر الخ ما مر.

وفي «مفاتيح الغيب» و «البحر» لأبي حيان: قال القفال: إن الدين ما كان ناقصاً ألبتة، بل كان أبداً كاملاً يعني كانت الشرائع النازلة من عند الله تعالى في كل وقت كافية في ذلك الوقت إلا أنه تعالى كان عالماً في أول وقت المبعث بأن ما هو كامل في هذا اليوم ليبس بكامل في الغد، ولا صلاح فيه، فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت، وكان يزيد بعد العدم، وأما في آخر زمان المبعث فأنزل الله تعالى شريعة كاملة وحكم ببقائها إلى يوم القيامة، فالشرع أبداً كان كاملاً إلا أن الأول كامل إلى زمان مخصوص، والثاني كامل إلى يوم القيامة، فلأجل هذا المعنى قال: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم﴾.

وفي «السراج المنير» للخطيب: فإن قيل: قوله تعالى: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم﴾ يقتضي أن الدين كان ناقصاً قبل ذلك، وذلك يوجب أن الدين الذي كان عليه محمد ﷺ أكثر عمره كان ناقصاً، وإنما وجد الدين الكامل في آخر عمره مدة قليلة، أجيب بأن الدين لم يكن ناقصاً بل كان أبداً كاملاً، وكانت الشرائع النازلة من عند الله تعالى في كل وقت كافية في ذلك الوقت. . .إلخ ما مر عن القفال قريباً.

وفي «فيض الفتـاح» على «نور الإقاح» لسيدي عبد الله بنْ الحاج إبراهيم العلوي: الفـرق بين التكميل والتتميم لغة أن التكميل استيفاء أجزاء الماهية، والتتميم قد يكون لما وراء الأجزاء من زيادة يتأكد بها الشيء الكامل، ومثل لذلك

بقوله تعالى: ﴿تلك عشرةٌ كاملةٌ﴾ أي: لم تنقص أجزاؤها، وقوله تعالى: ﴿وأتمّوا الحجَّ والعمرةَ لله﴾ فإنه روى أن إتمامها أن تحرم من دويرة أهلك، وذلك فيه زيادة على حقيقة الحج، وجمع بينهما في قوله تعالى: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم وأتممتُ عليكُم نعمتي﴾ لما وجد من أركان الدين الجزء الأخير، إذ ذاك استعمل لفظ الكمال، ولما كانت نعم الله حاصلة للمؤمنين قبل ذلك اليوم غير ناقصة، استعمل فيها الإتمام، لأنه زيادة على نعم الله تعالى التي كانت قبل ذلك كاملة.

فدل كلامه رضي الله تعالى عنه على أن الآية بشطريها بينت كمال الدين من جهة الأجزاء ومن جهة الزيادة التي يتأكد بها كماله، وهذا المعنى الذي أشار إليه موجود في الإيمان والإسلام والإحسان، فإن الإيمان والإسلام هما الماهية التي يحصل بها الفوز في الدنيا والآخرة، والإحسان وصف زائد على حقيقتهما، وبالله تعالى التوفيق

وأما السؤال الوارد على الحديث السابق فهو كما في «فتح الباري»: فإن قيل: كيف طابق الجوابُ السؤالَ لأنه قال: لاتخذناه عيداً وأجاب عمر رضي الله تعالى عنه بمعرفة الوقت والمكان، ولم يقل: جعلناه عيداً؟ والجواب عن هذا أنها نزلت في أخريات نهار عرفة، ويوم العيد إنما يتحقق بأوله، وقد قال الفقهاء: إن رؤية الهلال بعد الزوال للقابلة، وعندي أن هذه الرواية اكتفى فيها بالإشارة، وإلا فرواية إسحاق عن قبيصة قد نصت على المراد، ولفظه: نزلت يوم جمعة يوم عرفة، وكلاهما بحمد اللهِ لنا عيد، ولفظ الطبري والطبراني: وهما لنا عيدانِ، وكذا عند الترمذي من حديث ابن عباس أن يهوديًّا سأله عن ذلك، فقال: نزلت يوم عيدين يوم جمعة ويوم عرفة، فظهر أن الجواب تضمن أنهم اتخذوا ذلك اليوم عيداً، وهو يوم الجمعة، واتخذوا يوم عرفة عيداً لأنه ليلة العيد، وهكذا جاء في الحديث الآتي في الصيام: «شهرا عيدٍ لا ينقُصان، رمضانُ وذو الحجة» فسمى رمضان عيداً لأنه يعقبه العيد.

وفي «السراج المنير» وغيره قال ابن عباس: كان ذلك اليوم خمسة أعياد، جمعة وعرفة وعيد اليهود وعيد النصارى والمجوس، فلم تجتمع أعياد أهل الملل في يوم قبله ولا بعده.

فإذا علمت ما قيل في الآية من التفسير، وعلمت عمومها في كل ما يطلق عليه أنه دين أو يتكمل به الدين المحمدي كما مر تقريره، وتفهمت قول المفسرين فيما مر: لا تنظروا بعد ذلك حكماً، فإني قد أتممت لكم ما قدرته لكم وادخرته عندي. وقولهم: فأنزل الله شريعته كاملة، وحكم ببقائها إلى يوم القيامة، إلى غير ذلك مما مر، علمت بطلان ما يأتي عن المجيب عن زلقات هذا الرجل المشرع، من أنها لا تدل على كمال الشريعة المحمدية، فلم يبق إلا أن أذكر فصلاً مستقلاً في استدلال العلماء بها على كمال وتقرر الشريعة، فأقول:

فصل

في استدلال العلماء قديماً وحديثاً بآية: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم﴾ على تقرر الشريعة، وتأسيس الملة، وإبلاغ النبي ﷺ جميع ما أوحي إليه.

ففي كتاب «الاعتصام» لأبي إسحاق الشاطبي في باب ذم البدع الأول: إن الشريعة جاءت كاملةً لا تحتمل الزيادة ولا النقصان، لأن الله تعالى قال فيها: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم وأتممتُ عليكُم نعمتي ورضيتُ لكُم الإسلامَ ديناً﴾، وفي حديث العِرباض بن سارية: وعظنا رسول الله ﷺ موعظة ذرفت منها الأعين ووجلت منها القلوب، فقلنا: يا رسول الله، إن هذه موعظة مودع، فما تعهد إلينا، قال: «تركتُكم على البيضاء ليلها كنهارها، ولا يزيغ عليها بعدي إلا هالك، من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضّوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثاتِ الأمور فإن كل بدعة ضلالة».

قلت: الحديث أورده النووي في «الأربعين»، وأخرجه أبو داود والترمذي، وقال الترمذي حسن صحيح، ثم قال الشاطبي: وثبت أن النبي ﷺ لم يمت حتى أتى ببيان جميع ما يحتاج إليه في أمر الدين والدنيا، وهذا لا مخالف عليه من أهل السنة، فإذا كان كذلك، فالمبتدع إنما محصول قوله بلسان حاله أو مقاله أن الشريعة لم تتم، وأنه بقي منها أشياء يجب أو يستحب استدراكها، لأنه لو كان معتقداً لكمالها وتمامها من كل وجه لم يبتدع ولم يستدرك عليها، وقائل هذا ضال عن الصراط المستقيم.

قال ابن الماجشون: سمعت مالكاً يقول: من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة، فقد زعم أن محمداً ﷺ خان الرسالة، لأن الله تعالى يقول: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم﴾ فما لم يكن يومئذٍ ديناً فلا يكون اليوم ديناً. ثم قال بعد كلام

طويل: ومنها أن المستحسن للبدع يلزمه عادة أن يكون الشرع عنده لم يكمل بعد، فلا يكون لقوله تعالى: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم﴾ معنى يعتبر به عندهم، ويحسن الظن منهم يتأولها حتى يخرجها عن ظاهرها، وذلك أن هؤلاء الفرق التي تبتدع العبادات أكثرها ممن يُكثر الزهد والانقطاع والانفراد عن الخلق، وإلى الاقتداء بهم يجري أغتام العوام، والذي يلزم الجماعة وإن كان أتقى خُلُق الله لا يعدونه إلا من العامة، وأما الخاصة فهم أهل تلك الزيادات، ولذلك تجد كثيراً من المعتزين بهم والمائلين إلى جهتهم يزدرون بغيرهم ممن لم ينتحل مثل ما انتحلوا، ويعدونهم من المحجوبين عن أنوارهم، فكل من يعتقد هذا المعنى يضعف في يده قانون الشرع الذي ضبطه السلف الصالح، وبين حدوده الفقهاء الراسخون في العلم، إذ ليس هو عنده في طريق السلوك بمنهض حتى يدخل مداخل خاصتهم، وعند ذلك لا يبقى لعمل في أيديهم روح الاعتماد الحقيقي، وهو باب عدم القبول في تلك الزيادة في الأعمال، وإن كانت بحسب ظاهر الأمر مشروعة لأن الاعتقاد فيها أفسدها عليهم، فحقيق أن لا يقبل ممن هذا شأنه صرف ولا عدل، والعياذ بالله تعالى.

فانظر قوله: إن ما آتى به المبتدع غير مقبول، وإن كان بحسب ظاهر الأمر مشروعاً.

وفيه ذكر صالح بن علي الهاشمي أنه كان يوماً في مجلس المهتدي، فتعجب في نفسه من حسن سيرته مع قوله بخلق القرآن، فأطلع المهتدي على ما حصل في نفسه، فبين له أنه رجع عن القول بخلق القرآن، وذكر له سبب رجوعه، فقال: قد كنت على ذلك برهة من الدهر حتى أقدم على الواثق شيخاً من أهل الفقه والحديث من أذنة من الثغر الشامي، مقيداً طُوالاً حسن الشيبة، فسلم غير هائب، ودعا فأوجز، فرأيت الحياء منه في حماليق عيني الواثق، والرحمة منه عليه، فقال: يا شيخ، أجب أبا عبد الله أحمد بن أبي دؤاد عما يسألك عنه، فقال: يا أمير المؤمنين أحمد يصغر ويضعف ويقل عند المناظرة، فرأيت الواثق وقد صار مكان الرحمة غضباً عليه، فقال: أبو عبد الله يصغر ويضعف ويقل عند مناظرتك؟ فقال: هون عليك يا أمير المؤمنين، أتأذن لي في كلامه؟ فقال له الواثق: قد أذنت

لك، فأقبل الشيخ على أحمد، فقال: يا أحمد إلام دعوت الناس؟ فقال أحمد: إلى القول بخلق القرآن. فقال له الشيخ: مقالتك هذه التي دعوت الناس إليها من القول بخلق القرآن أداخلةٌ في الدين فلا يكون الدين تامًّا إلا بالقول بها؟ قال: نعم. قال الشيخ: فرسول الله ﷺ دعا الناس إليها أم تركهم؟ قال: لا. قال له: يعلمها أم لم يعلمها؟ قال: علمها. قال: فلم دعوت إلى مالم يدعهم رسول الله ﷺ إليه وتركهم منه؟ فأمسك، فقال الشيخ: يا أمير المؤمنين هذه واحدة. ثم قال له: أخبرني يا أحمد، قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم... الآية﴾ فقلت أنت: الدين لا يكون كاملاً إلا بمقالتك بخلق القرآن، فالله عز وجل صدق في تمامه وكماله أم أنت في نقصانك؟ فأمسك، فقال الشيخ: يا أمير المؤمنين وهذه ثانية. ثم قال بعد ساعة: أخبرني يا أحمد، قال الله عز وجل: ﴿يا أيُّها الرسولُ بلِّغ ما أنزل إليك من ربِّك، وإن لم تفعل فما بلغت رسالاته﴾ فمقالتك هذه التي دعوت الناس إليها فيما بلغه رسول الله ﷺ إلى الأمة أم لا؟ فأمسك، فقال الشيخ: يا أمير المؤمنين وهذه ثالثة. ثم قال بعد ساعة: أخبرني يا أحمد، لما علم رسول الله ﷺ مقالتك التي دعوت الناس إليها اتسع له أن أمسك عنهم أم لا؟ قال أحمد: بل اتسع له ذلك، فقال الشيخ: وكذلك لأبي بكر وعمر وعثمان وعلي رحمة الله عليهم، قال: نعم، فصرف وجهه إلى الواثق، وقال له: يا أمير المؤمنين، إذا لم يتسع لنا ما اتسع لرسول الله ﷺ ولأصحابه فلا وسَّع الله علينا، فقال الواثق: نعم لا وسع الله علينا، إذا لم يتسع لنا ما اتسع لرسوله ﷺ ولأصحابه فلا وسَّع الله علينا، ثم قال الواثق، اقطعوا قيوده، فلما فكت جاذب عليها، فقال الواثق: دعوه، ثم قال: يا شيخ لم جاذبت عليها، قال: لأني عقدت في نيتي أن أجاذب عليها، فإذا أخذتها أوصيت أن تجعل بين يدي وكفني، ثم أقول: يا رب، سل عبدك لم قيدني ظلماً وارتاع بي أهلي، فبكى الواثق والشيخ وكل من حضر، ثم قال له: يا شيخ، اجعلني في حل، فقال: يا أمير المؤمنين، ما خرجت من منزلي حتى جعلتك في حل إعظاماً لرسول الله ﷺ. ولقرابتك منه، فتهلل وجه الواثق وسر، ثم قال له: أقم عندي آنس بك، فقال له: مكاني في ذلك الثغر أنفع، وأنا شيخ كبير، ولي حاجة. قال: سل ما بدا لك. قال: يأذن

أمير المؤمنين في رجوعي إلى الموضع الذي أخرجني منه هذا الظالم - يعني: ابن أبي دُؤاد - قال: قد أذنت لك، وأمر له بجائزة، فلم يقبلها، فرجعت من ذلك الوقت عن تلك المقالة، وأحسب أن الواثق رجع عنها أيضاً.

ثم قال: فتأملوا هذه الحكاية، ففيها عبرة لأولي الألباب، وانظروا كيف مأخذ الخصوم في إحجاجهم لخصومهم بالرد عليهم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

قلت: انظر استدلال هذا الشيخ بهاتين الآيتين، وتسليم الخصم له ما استدل به من كمال الدين، وعدم بقاء شيء منه، يدلك ذلك على بطلان ما ادعاه أحد من الدين بعد موته ﷺ. وقد مر قريباً قول الإمام مالك: إن من ابتدع شيئاً بعد النبي فقد زعم خيانة النبي عليه الصلاة والسلام.

وفيه في محل آخر، قال ابن حبيب: قد حدثني ابن الماجشون أنه سمع مالكاً يقول: من أحدث في هذه الأمة شيئاً لم يكن عليه سلفها، فقد زعم أن رسول الله ﷺ خان الرسالة، لأن الله تعالى يقول: ﴿اليومَ أكملتُ لكم دينَكم... الآية﴾، فما لم يكن يومئذ ديناً فلا يكون اليوم ديناً. وفيه في أنواع البدعة التي من جهة الجهل أو جهة تحسين الظن.

النوع الثاني، أن الله تعالى أنزل الشريعة على رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم فيها تبيان كل شيء يحتاج إليه الخلق في تكاليفهم التي أُمروا بها وتعبداتهم التي طوقوها في أعناقهم، ولم يمت رسول الله ﷺ حتى كمل الدين بشهادة الله تعالى بذلك، حيث قال: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينكم... الآية﴾، فكل من زعم أنه بقي من الدين شيء لم يكمل فقد كذب بقوله: ﴿اليومَ أكملتُ لكم دينكم﴾ فلا يقال: قد وجدنا من النوازل والوقائع المتجددة ما لم يكن في الكتاب ولا في السنة نص عليه ولا عموم ينتظمه، وإن مسائل الجد في الفرائض، والحرام في الطلاق، ومسألة الساقط على جريح محفوف بجرحى، وسائر المسائل الاجتهادية التي لا نص فيها من كتاب ولا سنة فأين الكلام فيها؟ فيقال في الجواب أولاً: إن قوله: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم﴾ إن اعتبرت فيها الجزئيات من المسائل والنوازل، فهو كما أوردتم، ولكن المراد كلياتها، فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها

في الضروريات والحاجيات أو التكميليات إلا وقد بينت غاية البيان، نعم يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولاً إلى نظر المجتهد، فإن قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب والسنة، فلا بد من إعمالها، ولا يسع تركها، وإذا ثبتت في الشريعة أشعرت بأن ثم مجالاً للاجتهاد، ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نص فيه، ولو كان المراد بالآية الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل فالجزئيات لا نهاية لها، فلا تنحصر بمرسوم، وقد نص العلماء على هذا المعنى، فإنما المراد الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل.

ثم نقول ثانياً: إن النظر في كمالها بحسب خصوص الجزئيات يؤدي إلى الإشكال والالتباس، وإلا فهو الذي أدى إلى إيراد هذا السؤال، إذ لو نظر السائل إلى الحالة التي وضعت عليها الشريعة، وهي حالة الكلية، لم يورد سؤاله، لأنها موضوعة على الأبدية، وإن وضعت الدنيا على الزوال والنهاية، وأما الجزئية فهي موضوعة على النهاية المؤدية إلى الحصر في التفصيل، وإذ ذاك قد يتوهم أنها لم تكمل، فيكون خلافاً لقوله: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم﴾ وقوله: ﴿ونزلْنا عليك الكتابَ تبياناً لكلِّ شيء. . . الآية﴾، ولا شك أن كلام الله تعالى هو الصادق، وما خالفه فهو المخالف، فظاهر إذ ذاك أن الآية على عمومها وإطلاقها، وأن النوازل التي لا عهد بها لا تؤثر في صحة هذا الكمال، وهي إما محتاج إليها، أو غير محتاج إليها، فإن كانت محتاجاً إليها فهي مسائل الاجتهاد الجارية على الأصول الشرعية، فأحكامها قد تقدمت، ولم يبق إلا نظر المجتهد إلى أي دليل يستند خاصة، وإن كانت غير محتاج إليها فهي البدع المحدثات، إذ لو كانت محتاجاً إليها لما سُكت عنها في الشرع، لكنها مسكوت عنها بالفرض، ولا دليل عليها فيه كما تقدم، فليست بمحتاج إليها، فعلى كل تقدير قد كمل الدين والحمد لله.

ومن الدليل على أن هذا المعنى هو الذي فهمه الصحابة رضي الله تعالى عنهم أنهم لم يسمع عنهم قط إيراد ذلك السؤال، ولا قال أحد منهم: لم لم ينص على حكم الجد مع الإخوة، وعلى حكم من قال لزوجته أنت علي حرام وأشباه ذلك مما لم يجدوا فيه عن الشارع نصًّا؟ بل قالوا فيها، وحكموا بالاجتهاد، واعتبروا فيها بمعان شرعية ترجع في التحصيل إلى الكتاب والسنة، وإن لم يكن ذلك بالنص

فإنه بالمعنى، فقد ظهر إذاً وجه كمال الدين على أتم الوجوه، وقد أطلت بجلبه بكماله لما فيه من الفائدة التي لا توجد في غيره، وقد تبين منه كمال الدين النبوي بهذه الآية، وأن ما بعدها إلا البدع المنبوذة عن نظر الشارع، وإن ما لم يُنص عليه من الجزئيات داخل في الاجتهاد المنصوص عليه في كتاب الله تعالى.

وممن استدل بها على كمال الإيمان الإمام البخاري في «صحيحه» حيث قال: باب زيادة الإيمان ونقصانه، قال تعالى: ﴿اليومَ أكملتُ لكم دينَكم﴾ فإذا ترك شيئاً من الكمال فهو ناقص، ثم ساق الحديث المار المتضمن قصة نزولها.

قال في «فتح الباري»: فإن قيل: كيف دلت هذه القصة على ترجمة الباب؟ أجيب من جهة أنها بينت أن نزولها كان بعرفة، وكان ذلك في حجة الوداع التي هي آخر عهد البعثة حين تمت الشريعة وأركانها، وقد جزم السدي بأنه لم ينزل بعد هذه الآية شيء من الحلال والحرام.

وممن استدل بها أيضاً على كمال الدين شيخ الإسلام والمسلمين، وعالم الفقهاء والمحدثين القاضي عياض في «الشفا» حيث قال في قول عمر رضي الله تعالى عنه: حسبُنا كتاب الله حين قال النبي ﷺ في مرضه الذي مات فيه: «هلموا أكتبْ لكم كتاباً لن تضِلوا بعدَه أبداً»: قد علم عمر رضي الله تعالى عنه تقرر الشريعة وتأسيس الملة، وأن الله تعالى قال: ﴿اليومَ أكملتُ لكم دينَكم﴾ فاستدل القاضي عياض لقول عمر بالآية، وجعله قاصداً لها في عدم الاحتياج للكتاب الذي طلب النبي ﷺ كتبه لهم.

قال شارحه الشهاب الخفاجي: تقرر الشريعة، أي: إنه ﷺ قررها لهم وبينها لهم قبل مرضه، ولم يترك شيئاً مما يحتاجون إليه. وقوله: وتأسيس الملة، أي: أحكام قواعدها، وما يبنى عليه أحكامها المحكمة التي لم يهمل منها شيئاً، وقال: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم﴾ أي: فلم يترك شيئاً مما يحتاجون إليه لم يبينه لهم صريحاً أو ضمناً، ولم يرشدهم لطرق استنباطه، فلذا ترك ما أريد كتابته لحكمة هداه الله لها، يعني أن عمر اكتفى عن الكتاب الصادر طلبه منه ﷺ بكمال الدين

المصرح به في الآية، فقال: حسبنا كتاب الله تعالى.

فانظر رحمك الله تعالى استدلال القاضي عياض بها، وجعله عمر قاصداً لها عند طلب النبي ﷺ بنفسه الشريفة الكريمة كتاباً يكتب لهم فيه مالا يضلون بعده أبداً، يدلك على بطلان ما يأتي عن المجيب في قوله: إنها لا تدل على بطلان وحي مفترى على النبي ﷺ في القرن الثاني عشر، فإنها لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور.

واستدل على كمال الدين بها من المتأخرين ما لا يحصى كثرةً، فقد مر استدلال الصاوي بها على تبليغه ﷺ جميع ما أنزل إليه، ومر أيضاً استدلال الشيخ ميارة والشيخ الطيب بن كيران بها على ذلك أيضاً إلى غير ذلك من العلماء.

وبعد معرفة أن الآية استدل بها كثير من العلماء قديماً وحديثاً على تقرر الشريعة وكمال الدين وعدم بقاء شيء منها حرفاً فأكثر، أذكر لك فصلاً في الطعن على ما أجاب به هذا المجيب عن هذا الرجل المشرع.

فصـــل
في الطعن في أجوبة من أجاب عن زلقات هذا الرجل

أقول: اعلم أن العلامة النحرير الصالح المتضلع من جميع العلوم الشرعية واللغوية والعربية أديبج بن عبد الله الكمليلي ألف قصيدة رجزية في الرد على بدع هذا الرجل، وكل ما ذكر فيها من الرد فهو حقيقي مصيب، إلا أن النظم ضيق فلم يأت فيها بما يشفي الغليل فتعرض له رجل من أتباع هذا الرجل يقال له: محمد الصغير التشيتي، فألف كتاباً في الطعن عليه سماه «الجيش» حشاه بالأجوبة التافهة التي لا يكتبها عاقل فضلاً عمن يدّعي العلم الغزير، فمن ذلك أن العلامة أديبج قال في قصيدته المذكورة:

ونسبةُ الكتمانِ للنبيِّ   تُعَدُّ من مناكرِ البدْعِيِّ
فوردُهُ صينَ عن الصحابةِ   فيما ادّعى وخُصّ بالإصابةِ
وذاك ينفي ما على الرسولِ   إلا البلاغُ محكمُ التنزيلِ
واليومَ أكملتُ لكم والمُكمل   دينُ المخاطبينَ أو من يُرسل

فأجاب هذا المجيب عنه بجواب بديهي البطلان، بل كلام المجيب بنفسه يبطله، ولكن فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور، فقال: إن النبي ﷺ لم يؤمر بتبليغ كل ما أوحى به إليه لكل أحد من الناس الموجودين معه، واستدل على ذلك بما عزاه للشيخ سيدي المختار الكنتي في فقه الأعيان أنه قال: قال عليه الصلاة والسلام: «أخذت ليلة أُسري بي من ربي ثلاثةَ علومٍ، علم أُخِذَ علي العهد أن أبلغه للعام والخاصّ، وعلم أُخِذَ علي العهد أن لا أبلغه إلا لخواص أصحابي الذين يقدرون على حمله، وعِلْم عُلم أنه لا يقدر عليه أحد غيري فأُخذ علي العهد أن لا أخبر به أحداً».

فانظر رحمك الله تعالى أي دليل له فيما ذكر عن الشيخ سيدي المختار، أي

علم من العلوم الثلاثة علم شيخه المجيب عنه، أهو من العلم الذي أمر ﷺ بتبليغه للعام والخاص وخالف ـ حاشاه من ذلك ـ فلم يعلمه لأحد من أصحابه وعَلَّمه لهذا المفتري في ثاني عشر القرون؟ أم من العلم الذي أمر بكتمانه لكونه لا يقدر عليه غيره، وخالف بعد الممات ـ حاشاه من ذلك ـ وعلمه لشيخه في ثاني عشر القرون؟ أم من العلم الذي أمر أن لا يبلغه إلا لخواص أصحابه الذين يقدرون على حمله، فخالف ويلغه لغير خواص أصحابه، أي: لهذا الرجل الذي هو في القرن الثاني عشر ـ حاشاه من ذلك ـ أم هذا الرجل من خواص أصحابه يتناوله حد الصحبة المعلوم عند العلماء، ويأتي إن شاء الله تعالى تحقيقه في هذه الرسالة، وتتناوله الخصوصية في الصحبة، فهذا كله باطل بديهة، لا يقوله عاقل فضلاً عن زاعم العلم والولاية، فالذي استدل به حجة عليه مبطل لدعواه كما يُعلم بديهةً من التقسيم.

وقد مر تفسير الصاوي للعلوم الثلاثة عند تفسير آية: ﴿يا أيُّها الرسولُ بلِّغ ما أُنـزل إليكَ من ربِّـكَ﴾ على غير التقسيم الذي عزاه المجيب للشيخ سيدي المختار، فانظره هناك إن شئت، وكأن هذا المجيب الأعمى البصيرة لم يطلع على هذا الحديث إلا بذكر الشيخ سيدي المختار له، ولم يقف له على أصل، ولم يعرف له معنى.

والحديث ذكره في «المواهب اللدنية» في أحاديث الإسراء قائلاً: إنه ذكره أبو الحسن علي بن غالب في كتابه، عزاه لأبي الربيع بن سبْع ـ بسكون الباء وضمها ـ في كتابه شفاء الصدور من طريق ابن عباس، عن علي رضي الله تعالى عنهما في حديث طويل، قال: قال رضي الله تعالى عنه: سلوني سلوني قبل أن تفقدوني، سلوني عن علم لا يعلمه جبريل ولا ميكائيل أعلمنيه رسول الله ﷺ مما علمه ليلة الإسراء... إلى أن قال قال: «علمني ربي علوماً شتى، فعلم أخذ علي كتمانه إذ علم أنه لا يقدر على حمله أحد غيري، وعلم خيرني فيه، وعلم أمرني بتبليغه إلى العام والخاص من أمتي، وهو قوله تعالى: ﴿يا أيها الرسولُ بلِّغ ما أُنزل إليكَ من ربِّك﴾.

قال الشيخ الطيب بن كيران في «شرحه» لتوحيد بن عاشر: ومن المخير فيه

ما هم أن يكتبه ﷺ له في مرض موته، فحال بينه وبين ذلك تنازعهم واختلافهم عنده، فلم يكتبه كما في «الصحيح»، إذ لو كان ذلك مما يجب تبليغه ما تركه لأجل اختلافهم، وقد عاش بعد ذلك أياماً، ولو كان مما يمتنع إفشاؤه ما هم بكتبه لهم.

قلت: هذا الإستنباط منه رضي الله عنه، واستدلاله في غاية الحسن، ولم اطَّلع عليه لأحد غيره، و في بعض روايات الحديث: «وعلم خيرني فيه، فكنت أسر إلى أبي بكر وإلى عمر وإلى عثمان وإليك يا أبا الحسن». ويا ليت هذا المجيب وجد رواية: «وعلم خيرني فيه» ليتمسك بها، ويجعل علم مشرعهم من النوع المخير فيه، الذي هو جميع الأسرار اللائقة بالأمة المحمدية كما مر تفسير ذلك عن الصاوي، فإنه تمسك برواية الشيخ سيدي المختار التي هي صريحة في الرد عليه كما مر، إذ ليس فيها إلا تحتم العهد بالتبليغ للعام والخاص، والتبليغ لخواص أصحابه عليه الصلاة والسلام، أو تحتم العهد بالكتمان، وليس فيها تخبير ألبتة، وقد مر قريباً تقرير استحالة دخول علم شيخه في أحد العلوم الثلاثة التي ذكرت في رواية الشيخ سيدي المختار. كما أنه يستحيل أيضاً أن يكون داخلاً في المخير فيه، لأن المخير فيه هو الأسرار اللائقة بالأمة، وعلم شيخه ليس بأسرار بل هو شريعة متقررة لها شروط وأركان ومستحبات متكفلة بنيل سعادة الدارين.

قلت: ولأجل صراحة الرواية التي روى في الرد عليه، لبس بكلامٍ عزاه للشيخ سيدي عبد القادر الجيلي، ولم يبين وجه الدلالة منه، فقال بعد الرواية المذكورة: قال الجيلي: وهي العلوم التي تجري على ألسنة المجاذيب إن وصلوا إلى الحق المحض والكشف الصرف، فمنهم من يقدر على الكتمان لما بقي معه من العقل، ومنهم من يبوح فيصيبه الأذى من عوام المؤمنين لسماعهم منه ما لا تحمِلُه عقولهم، ولا تبلغه أفهامهم، فإن قتل فهو شهيد، والقاتل مأجور لقيامه بحق الشريعة، فيا ليت شعري هل كلام الشيخ عبد القادر الجيلي جلبه استدلالاً لعلم شيخه المشرع، فإنه لا ينطبق على علمه، إذ ليس علمه من الأسرار الإلهية، بل هو شريعة مستقلة ذات أركان وشروط ومندوبات مدركة لكل جاهل وفاسق من صنادرة النصارى وغيرهم، ولم يأخذها شيخهم جرياً على لسانه في حالة الجذب، بل أخذها يقظة لا مناماً كما يأتي افتراءً على النبي ﷺ، وإن كان جلبه تفسيراً للعلم

الذي أمر النبي ﷺ بكتمه كان خارجاً عن الاستدلال الذي هو بصدده، وهذا الأخير هو اللائق بالعاقل إن كان هذا المجيب باقياً في عقله ـ أعاذنا الله مما جرى عليه ـ فإنها لا تعمى الأبصار.

ولما ذكر المواهب الحديث المذكور، قال شارحه محمد بن عبد الباقي الزرقاني: قال الشامي بعد نقل كلام المصنف، هذا: وهو كذب بلا شك، والعجب من النعماني حيث أورد الروايتين بطولها ساكتاً عليهما، قائلاً: ولا يستبعد وقوع هذا كله في ليلة واحدة.

قلت: ولأجل عدم صحة هذا الطرف من حديث الإسراء جعل المفسرون جميعاً والمتكلمون في علم الكلام آية التبليغ عامة في جميع ما أوحي إلى النبي ﷺ به من الشرائع والأسرار اللائقة وغيرها كما مر تحريره مستوفىً غاية الاستيفاء لله الحمد والمنة عند آية ﴿يا أيُّها الرسولُ بلِّغ ما أُنزل إليكَ من ربِّك﴾ لكن يمكن عندي أن يكون في معنى هذا الحديث ما هو صحيح لورود التقسيم الذي فيه عن بعض العلماء، ولقول بعض الصوفية كما مر: إن المراد بها أمر بتبليغه الأحكام وما يتعلق بها من المصالح دون ما يشمل علم الأسرار، إذ من الأسرار الإلهية ما يحرم إفشاؤه كما مر عن البيضاوي، و «روح المعاني»، وغيرهما، ويكون قول الشامي: إنه كذب بلا شك من جهة ما فيه من السبعين حجاباً كما يرشد له قول «المواهب»، وتكثير الحجب لم يرد فيه طريق صحيح عقب ذكره للحديث المذكور.

ومما استدل به هذا المجيب على أن آية ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم﴾ لا تدل على كمال الدين إتيان ذهب الإبريز فيها بمحتملات مما مر تفسيرها به، فقال: معنى الإكمال أنه لم ينزل بعدها حلال ولا حرام، أو أنه لم يحج معكم مشرك، أو أكملته بإظهاره على الأديان وتأمينكم من العدو ومن كل مخوف، أو أنه لا يزول ولا ينسخ، فظن هذا المجيب جهلاً منه بالأصول واللسان العربي أن هذه المحتملات يمنع بعضها دخول بعض، وقد مر عن أبي حيان في «البحر» والزمخشري في «الكشاف» وهما الطودان العظيمان في علم العربية وتوابعه حملها على جميع الوجوه المحتملة، وعن غيرهما من المفسرين كما مر أيضاً، ولأجل إمكان حمل

الآية على جميع ما ذكر فيها من الوجوه لما ذكر في «المواهب» عشرة أقوال في معنى «إنا أعطيناك» قال: وبالجملة فليس حمل الآية على بعض هذه النعم أولى من حملها على الباقي، فوجب حملها على الكل، فكذلك آية ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم﴾، وكذلك لما ذكر الرازي آية ﴿لا تُقدموا بين يدي الله ورسوله﴾ وذكر ما فيها من الأقوال قال: الأصح أنه إرشاد عام يشمل الكل، ومنع مطلق يدخل فيه كل افتيات وتقدم واستبداد بالأمر وإقدام على فعل غير ضروري بلا مشاورة، إلى غير هذا من الآيات، ومر تناولها نصًّا لما يسمى ديناً بالحديث الصحيح، ومر استدلال أجلة العلماء بها كمالك رضي الله تعالى عنه، والبخاري، وعياض، وغيرهم على كمال الدين، وأن القائل ببقاء شيء من الدين بعد نزولها زاعم خيانة النبي ﷺ للرسالة.

ومما يضحك السامع ويتعجب منه، ويدل على تمحل المجيب للجواب مقالتان ذكرهما، إحداهما في الجواب عن كون الصادر من شيخه المشرع لا يسمى كتماناً، والثانية في اعتراضه على دلالة آية ﴿اليوم أكملتُ لكم دينَكم﴾ على انقضاء الشريعة المحمدية.

الأولى: هي قوله: فلعل الحامل للمنكر على الإنكار ما توهمه من قول الشيخ رضي الله تعالى عنه لما سئل: هل كان النبي ﷺ عالماً بفضل صلاة الفاتح لما أغلق؟ فقال: نعم، كان عالماً به، فقالوا له: لم لم يذكره لأصحابه، فقال: لعلمه ﷺ بتأخير وقته، وعدم وجود من يظهره الله على يديه في ذلك الوقت... إلى آخر كلامه. فانظر أيها المنصف لو سئل أحد من العلماء والأولياء عما ذكروا من الأوراد والصلوات وفضائلها مما لم يُرو عن النبي ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه: أكان ﷺ عالماً به؟ أيسوغ له أن يقول: هو جاهل به؟ كيف وهو يعلم علم الأولين والآخرين؟، وإذا سئل: لم لم يذكره لأصحابه؟ أيسوغ له الجواب إلا بمثل ما أجاب به الشيخ؟ انتهى كلام المجيب.

قلت: انظر رحمك الله تعالى هذا الكلام السخيف الدال على تمام عمى بصيرة هذا المجيب، وتمحله للجوابات الفاسدة أيسوغ لأدنى مؤمن إذا لم يجد جواباً إلا جواباً دالاً على تنقيص النبي ﷺ وإضافة ما لا تجوز إضافته له أن يجيب به؟

فما جوابه هذا إلا كجواب أبي دؤاد المتقدم في خلق القرآن، حيث قال له الشيخ: مقالتك هذه علمها النبي ﷺ أم لم يعلمها؟ فقال: علمها. فقال له الشيخ: لم دعوت الناس إلى ما لم يدعهم إليه رسول الله ﷺ وتركهم منه؟ فأمسك... إلى آخر القصة، لكن أبا دؤاد وإن كان بدعيًا لم يمكنه أن يجيب بمقالة هذا الرجل المشرع، المؤذنة بعلو شأنه على أصحاب رسول الله ﷺ، المصرحة بكتمان النبي ﷺ حاشاه من ذلك لهذا الخير الكثير إلى القرن الثاني عشر، ويا ليت شعري ما معنى قول شيخه المشرع: وعدم وجود من يظهره الله على يديه في ذلك الوقت؟ أليس المظهر له الله على يديه في ذلك الوقت وغيره النبي ﷺ على زعمه الكاذب أنه رواه منه كما يأتي عنه وإن كانت هذه المقالة منبئة عن كونه لم يظهره الله إلا على يديه هو لا على يدي النبي ﷺ؟! أو يكون معنى كلامه: من يظهره الله على يديه بواسطته ﷺ لكون خواص أصحابه لا يقدرون على حمله أو ممنوعين من فضله فلا يمكن ظهوره على يد أحد منهم حتى يخص به هذا الرجل عن جميعهم؟ حاشا النبي ﷺ من ذلك، فهذا كلام ساقط لا معنى له إلا التلبيس على من أعمى الله بصيرته، وقد مر من إبطاله بكلام الله تعالى ورسوله ما فيه كفاية.

وقول المجيب: لو سئل أحد من الأولياء أو العلماء... إلخ جوابه أن الأولياء والعلماء حاشاهم من أن يصدر منهم مثل ما صدر من هذا الرجل المشرع حتى يُسألوا عن ذلك، ولو كان صدر من أحد فيما مر من الزمان لأتى به هو، لأن جميع ما يستدل به هو ما يأتي به من روايات واهية عن بعض الصالحين.

والمقالة الثانية هي قوله: إنما تقوم حجة بآية ﴿اليومَ أكملتُ لكم دينَكم﴾ لو قال هذا الشيخ: أنزل علي هذا الورد ونحوه مما يتوهم أنه مناقض لآية إلا كمال.

قلت: انظر رحمك الله تعالى هل هذا يقوله أحمق فضلاً عمن يزعم أنه هو هو في العلم والولاية؟ فإن شيخه المشرع لو قال ذلك أراح المسلمين من ورطته وتلبيسه على الناس بكون ما جاء به من الشرع المخترع داخلاً في شريعة النبي ﷺ، فيا ليته قال ذلك حتى يكون كأصحابه المصرحين بدعوى النبوءة كمسيلمة الكذاب وأمثاله من سجاح وطليحة والعنسي فلا يحصل به تلبيس على المسلمين

كما وقع حتى أضل منهم خلقاً لا ينتهي كثرة، فلم يبق لهذا المجيب إلا أن يقول: إن الآية إنما تدل على كمال الدين المحمدي ودين مشرعهم الذي شرعه واخترعه خارج عن الشريعة المحمدية فلا تتناوله الآية كغيره من الأديان الخارجة عن شرعنا، فهذا جواب مسكت لا يمكن الاعتراض عليه، وبالله تعالى التوفيق.

ويا ليت شعري لو سأل سائل هذا المشرع أو أحداً من أتباعه الذابين عن شريعته كهذا المجيب وأمثاله عن هذه الأباطيل المفتراة على النبي ﷺ في أي نوع من ألقاب الحديث تدخل، ما يكون جوابه في ذلك؟ أتكون مرفوعة متصلة الإسناد على ما يقتضيه كلامهم المعزو لصاحب شريعتهم، كقول صاحب منيتهم:

وكلُّ ما يُملى فعن خيرِ الورى　　　مترجمٌ لفظُه بلا مِرا

فعلى هذا يكون كل ما قاله هذا الرجل وحياً من الله تعالى، مروي عن صاحب الشريعة المطهرة، لقوله تعالى: ﴿وما ينطقُ عن الهوَى. . . الآية﴾ [النجم: ٣]، ويكون صاحب هذه الشريعة المفتراه صحابيًّا، والناقلون عنه تابعين، فياله من سند عالٍ في القرن الثاني عشر، مع أن هذا يعارضه قول المجيب السابق قريباً مما لم يرو عن النبي ﷺ ولا عن أحد من أصحابه فبين كلاميهما تهافت وتناقض ظاهر، وهكذا أصل أهل كل كذب لا يمكن اتفاقهم على شيء دائماً، أو يقال إنها غير مرفوعة متصلة الإسناد، لاستحالة وجود الصحابة في القرن الثاني عشر، فتكون مروية عن النبي ﷺ مباشرة غير مرفوعة، وهذا غير معقول، اللهم إلا أن يقولوا إن شريعتهم لما كانت مخترعة غير داخلة تحت قانون شرعي وجب أن يُخترع لها اصطلاح غير داخل في اصطلاح المحدثين، وهذا الاصطلاح موكول إلى نظرهم، يفعلون فيه ما شاؤوا، كما فعلوا في أصله ما شاؤوا، وهذا كله ضلال مبين، وافتراء عظيم على النبي ﷺ.

وإذا تمهد لك تمام الشريعة وعدم قبولها للزيادة أو النقصان أذكر لك فصلاً في تقرير ذلك من كلام العلماء:

فصـــل
في تبيين أن كل البدع تشريع زائد أو ناقص وأن صاحبها معاند للشرع

قال الشـاطبي في كتاب «الاعتصام»: كل بدعة وإن قلت تشريع زائد أو ناقص أو تغيير للأصل الصحيح، وكل ذلك قد يكون على الانفراد، وقد يكون ملحقـاً بما هو مشروع، فيكـون قادحاً في المشروع، ولو فعل أحد مثل هذا في الشريعة عامداً الكفر، إذ الزيادة أو النقصان فيها أو التغيير قل أو كثر كفر، فلا فرق بين ما قل منه وما كثر، فمن فعل ذلك بتأويل فاسد، أو برأي غالط، أو ألحقه بالمشروع إذا لم نكفره لم يكن في حكمه فرق بين ما قل منه وما كثر، لأن الجميع جناية لا تحملها الشريعة بقليل ولا بكثير، ويعضد هذا النظر عموم الأدلة في ذم البدع من غير استثناء، ولا ينظر إلى خفة الأمر في البدعة بالنسبة إلى صورتها وإن دقت، بل ينظر إلى مصادمتها للشريعة، ورميها لها بالنقص والاستدراك، وأنها لم تكمل بعد حتى يوضع فيها بخلاف سائر المعاصي، فإنها لا تعود على الشريعة بتنقيص ولا غض من جانبها، بل صاحب المعصية متنصل منها، مقر لله تعالى بمخالفته لحكمها، وحاصل المعصية أنها مخالفة في فعل المكلف لما يعتقد صحته من الشريعة، والبدعة حاصلها مخالفة في اعتقاد كمال الشريعة، ولذلك قال مالك ابن أنس: من أحدث في هذه الأمة شيئاً لم يكن عليه سلفها، فقد زعم أن رسول الله ﷺ خان الرسالة، لأن الله تعالى يقول: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم﴾ إلى آخر الحكاية المتقدمة، ومثلها جوابه لمن أراد أن يحْرِم من المدينة، وقال: أي فتنة فيها، إنما هي أميال أزيدها؟ فقال: وأي فتنة أعظم من أن تظن أنك فعلت فعلاً قصر عنه رسول الله ﷺ؟

وصـاحب البدعة يتصور أن يكون عالماً بكونها بدعة، وأن يكون غير عالم بذلـك، وغـير العـالم بكـونها بدعـة على ضربين، وهما: المجتهد في استنباطها

وتشريعها، والمقلد له فيها، وعلى كل تقدير فالتأويل يصاحبه فيها ولا يفارقه إذا حكمنا له بحكم أهل الإسلام لأنه مصادم للشارع مراغم للشرع بالزيادة فيه أو النقصان منه أو التحريف له فلا بد له من تأويل، وأما المقلد له فكذلك أيضاً، لأنه يقول فلان المقتدى به يعمل بهذا العمل، كاتخاذ الغناء جزءاً من أجزاء طريقة التصوف بناء منهم على أن شيوخ التصوف قد سمعوه وتواجدوا عليه، ومنهم من مات بسببه، وكتمزيق الثياب عند التواجد بالرقص وسواه لأنهم قد فعلوه، وأكثر ما يقع مثل هذا في هؤلاء المنتمين إلى التصوف، وربما احتجوا على بدعهم بالجنيد والبسطامي والشبلي وغيرهم فيما صح عنهم أو لم يصح، ويتركون أن يحتجوا بسنة الله ورسوله، وهي التي لا شائبة فيها إذا نقلها العدول، وفسرها المُكبون على فهمها وتعلمها، ولكنهم مع ذلك لا يقرون بالخلاف للسنة بحتاً، بل يدخلون تحت أذيال التأويل، إذ لا يرضى منتم إلى الإسلام بإبداء صفحة الخلاف للسنة أصلاً.

ثم قال: فعلى الناظر في الشريعة أن ينظر إليها بعين الكمال لا بعين النقصان، ويعتبرها اعتباراً كليًا في العادات والعبادات، ولا يخرج عنها البتة، لأن الخروج عنها تيه وضـلال ورمي في عماية، كيف وقد ثبت كمالها وتمامها؟ فالزائد والمنقص في جهتهـا هو المبتـدع بإطلاق والمنحرف عن الجادة إلى بنيات الطرق، وقد أغفل المبتدعون هذا الأمر، فدخل عليهم بسبب ذلك الاستدراك على الشرع، وإليه مال كل من كان يكذب على النبي ﷺ، فيقال له في ذلك، ويحذر ما في الكذب عليه من الوعيد، فيقول: لم أكذب عليه، وإنما كذبت له.

وحُكي عن محمد بن سعيد المعروف بالأردني أنه قال: إذا كان الكلام حسناً لم أر بأسـاً أن أجعـل له إسناداً، فلذلك كان يحدث بالموضوعات، وقد قتل في الزندقة وصُلب.

وإذا علمت هذا فاعلم أن المبتدع في الشريعة شيئاً ليس منها معاند للشرع ومشاق له، قال في «الاعتصام»: المبتدع معاند للشرع، ومشاق له، لأن الشارع قد عين لمطالب العبد طرقاً خاصة على وجوه خاصة، وقصر الخلق عليها بالأمر والنهي والوعد والوعيد، وأخبر أن الخير فيها، وأن الشر في تعديها إلى غير ذلك، لأن الله تعالى يعلم ونحن لا نعلم، وإنه إنما أرسل الرسول ﷺ رحمة للعالمين،

فالمبتدع راد لهذا كله، فإنه يزعم أن ثم طرقاً أخر، ليس ما حصره الشارع بمحصور، ولا ما عينه بمتعين، كأن الشارع يعلم ونحن أيضاً نعلم، بل ربما يفهم من استدراكه الطرق على الشارع أنه علم ما لم يعلمه الشارع،وهذا إن ان مقصوداً للمبتدع فهو كفر بالشريعة والشارع، وإن كان غير مقصود فهو ضلال مبين، وإلى هذا المعنى أشار عمر بن عبد العزيز رضي الله تعالى عنه إذ كتب له عدي بن أرطاة يستشيره في بعض القدرية، فكتب إليه:

أما بعد، فإني أوصيك بتقوى الله، والاقتصاد في أمره، واتباع سنة نبيه ﷺ، وترك ما أحدثه المحدثون فيما قد جرت سنته وكفوا مؤنته، فعليك بلزوم السنة فإن السنة إنما سنها من قد عرف ما في خلافها من الخطأ والزلل والحمق والتعمق، فارض لنفسك ما رضي به القوم لأنفسهم، فإنهم على علم وقفوا، وببصر نافذ قد كفوا، وهم كانوا على كشف الأمور أقوى، وبفضل كانوا فيه أحرى، فلئن قلتم: أمر حدث بعدهم، ما أحدثه بعدهم إلا من اتبع غير سنتهم، ورغب بنفسه عنهم، إنهم لهم السابقون، فقد تكلموا منه بما يكفي، ووصفوا منه ما يشفي، فما دونهم مقصر، وما فوقهم محسر، لقد قصر عنهم آخرون، وتجاوزهم آخرون فغلوا، وإنهم بين ذلك لعلى هدى مستقيم.

فقوله: فإن السنة إنما سنها من قد عرف ما في خلافها فهو مقصود الاستشهاد، واعلم أن المبتدع قد نزل نفسه منزلة المضاهي للشارع، لأن الشارع وضع الشرائع، وألزم الخلق الجري على سنتها، وصار هو المنفرد بذلك لأنه حكم بين الخلق فيما كانوا فيه يختلفون، وإلا فلو كان التشريع من مدركات الخلق لم تنزل الشرائع ولم يبق الخلاف بين الناس ولا احتيج إلى بعث الرسل عليهم السلام إليهم، وهذا الذي ابتدع في دين الله تعالى قد صير نفسه مضاهياً للشارع، حيث شرع مع الشارع، وفتح للاختلاف باباً، ورد قصد الشارع في الانفراد بالتشريع وكفى بذلك.

وقال في الجزء الثاني من «الموافقات»: كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف مالم تشرع له فعمله باطل، أما أن العمل المناقض باطل

فظاهر، فإن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف فيها جلب مصلحة ولا درء مفسدة، وأما أن من ابتغى في الشريعة مالم توضع له فهو مناقض لها فالدليل عليه أوجه، منها:

أن حاصل هذا القصد يرجع إلى أن ما رآه الشارع حسناً فهو عند هذا القاصد غير حسن، ومالم يره الشارع حسناً فهو عنده حسن، وهذه مضادة.

الثاني: أن الله تعالى يقول: ﴿ومَنْ يُشاقِقِ الرسولَ من بعدِ ما تبينَ له الهُدى ويتَّبِعْ غيرَ سبيلِ المؤمنينَ نولِّهِ ما تولى. . .﴾ [النساء: ١١٥] وقال عمر بن عبد العزيز: سن رسول الله ﷺ وولاة الأمر من بعده سنناً، الأخذ بها تصديق لكتاب الله واستكمال لطاعة الله وقوة على دين الله، من عمل بها مهتدٍ، ومن استنصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيراً. والأخذ في خلاف مأخذ الشارع من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة مشاقة ظاهرة.

الثالث: أن الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد آخذ في غير مشروع حقيقة، لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض، فإذا أخذ بالقصد إلى غير ذلك الأمر المعلوم لم يأت بذلك المشروع أصلاً، وإذا لم يأت به ناقض الشارع في ذلك الأخذ من حيث صار كالفاعل لغير ما أمر به والتارك لما أمر به.

الرابع: أن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد، إذ لم يقصد بها قصد الشارع، فتكون مقصودة، بل قصد قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له، فصار ما هو عند الشارع مقصود وسيلة عنده، وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع وهدم لما بناه. وفي هذا القدر على كمال الشريعة وتقررها وأنها لم تبق لها زيادة ولا نقصان، وأن المبتدع فيها بشيء من أنواع البدع مشرع فيها بزيادة أو نقصان، معاند للشرع كفاية لمن أراد الله تعالى هدايته إلى الطريق القويم، والله يدعو إلى دار السلام، ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

فصــل

في أن كل خارج عن السنة يدَّعي الدخول فيها، وفي تبيين عصمة الشريعة التي هي الصراط المستقيم من التبديل والتغيير.

وبيان دعوى الدخول فيها هو ما جاء مستوفى في الخاتمة في حد البدعة، وهو أن صاحب البدعة إنما يخترعها ليضاهي بها السنة حتى يكون ملبساً بها على الغير، أو تكون هي مما تلتبس عليه بالسنة، إذ الإنسان لا يقصد الاستتباع بأمر لا يشابه المشروع، لأنه إذ ذاك لا يستجلب به في ذلك الابتداع نفعاً، ولا يدفع به ضرراً، ولا يجيبه غيره إليه، ولذلك المبتدع ينتصر لبذعته بأمور تخيل التشريع ولو بدعوى الاقتداء بفلان المعروف منصبه في أهل الخير إلى آخر ما يأتي في الخاتمة عن الشاطبي.

ولأجل هذا قال في «الاعتصام»: كل خارج عن السنة ممن يدعي الدخول فيها، والكون من أهلها، لا بد من تكلف الاستدلال بأدلتها على خصوصيات مسائلهم، وإلا كذب اطراحها دعواهم، بل كل مبتدع من هذه الأمة يدعي أنه هو صاحب السنة دون من خالفه من الفرق، فلا يمكنه الرجوع عن التعلق بشبهها، لكن من نظر إلى طريق أهل البدع في الاستدلالات علم أنها لا تنضبط، لأنها سيالة لا تقف عند حد، وعلى كل وجه يصح لكل زائغ وكافر أن يستدل على زيغه وكفره حتى ينسب النحلة التي التزمها إلى الشريعة، فقد رأينا وسمعنا عن بعض الكفار أنه استدل على عدم كفره بآيات القرآن، كما استدل بعض النصارى على تشريك عيسى بقوله تعالى: ﴿وكلمتُه ألقاها إلى مريم، وروح منه﴾ [النساء: ١٧١]، واستدل على أن الكفار من أهل الجنة بإطلاق قوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر. . الآية﴾ [الحج: ١٧]، واستدل بعض اليهود على تفضيلهم علينا بقوله

سبحانه: ﴿اذكُروا نعمتيَ التي أنعمتُ عليكم وأنيّ فضَّلْتُكم على العالمينَ﴾ [البقرة: ١٤٧]، وبعض الحلولية استدل على قوله بقوله تعالى: ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ [الحجر: ٢٩]، والتناسخي استدل بقوله تعالى: ﴿في أي صورةٍ ما شاءَ ركَّبك﴾، وكذلك كل من اتبع المتشابهات، أو حرف المناطات، أو حمل الآيات مالا تحمله عند السلف الصالح، أو تمسك بالأحاديث الواهية، أو أخذ الأدلة ببادىء الرأي له أن يستدل على كل فعل أو قول أو اعتقاد وافق غرضه بآية أو حديث لا يفوز بذلك أصلاً، والدليل عليه استدلال كل فرقة شهرت ببدعة على بدعتها بآية أو حديث من غير توقف حسبما تقدم ذكره، فمن طلب خلاص نفسه تثبت حتى يتضح له الطريق، ومن تساهل رمته أيدي الهوى في معاطب لا ملخص له منها إلا ما شاء الله.

وفيه موضع آخر: كل داخل تحت ترجمة الإسلام من سني أو مبتدع مدع أنه هو الذي نال رتبة النجاة، ودخل في غمار تلك الفرقة الناجية، إذ لا يدعي خلاف ذلك إلا من خلع ربقة الإسلام، وانحاز إلى فئة الكفر، كاليهود والنصارى وفي معناهم من دخل بظاهره وهو معتقد غيره كالمنافقين، وأما من لم يرض لنفسه إلا بوصف الإسلام، وقاتل سائر الملل على هذه الملة، فلا يمكن أن يرضى لنفسه بأخس مراتبها وهو مدع أحسنها، فلو علم المبتدع أنه مبتدع لم يبق على تلك الحالة، ولم يصاحب أهلها فضلاً عن أن يتخذها ديناً يدين به الله، وهو أمر مركوزٌ في الفطرة لا يخالف فيه عاقل، فإذا كان كذلك، فكل فرقة تنازع صاحبتها في فرقة النجاة، ألا ترى أن المبتدع آخذ أبداً في تحسين حالته شرعاً وتقبيح حالة غيره، فالظاهري يدعي أنه المتبع للسنة، والغاش يدعي أنه الذي فهم الشريعة، وصاحب نفي الصفات يدعي أنه الموحد، والقائل باستقلال العبد يدعي أنه صاحب العدل، وكذلك سمى المعتزلة أنفسهم أهل العدل والتوحيد، والمشبه يدعي أنه المثبت لذات الباري وصفاته لأن نفي التشبيه عنده نفي محض وهو العدم، وكذلك كل طائفة من الطوائف التي ثبت لها اتباع الشريعة أو لم يثبت لها، وإذا رجعنا إلى الاستدلالات القرآنية والحديثية على الخصوص فكل واحدة من الطوائف تتعلق بذلك أيضاً، فالخوارج تحتج بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تزال

طائفةٌ من أمتي ظاهرينَ على الحقِّ حتى يأتي أمر الله»، وفي رواية: «لا يضرُّهم خلافُ من خالفهم، ومن قتل منهم دون ماله فهو شهيد»، والقاعد يحتج بقوله: «عليكم بالجماعة، فإن يد الله مع الجماعة، ومن فارق الجماعة قيد شبر فقد خَلَعَ رِبْقة الإسلام من عُنقه» وقوله: «كن عبدَ الله المقتول، ولا تكن عبد الله القاتل»، والمرجىء يحتج بقوله: «من قال لا إله إلا الله مخلصاً بها قلبه فهو في الجنة، وإن زنى وإن سرق»، والمخالف له محتج بقوله: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمنٌ»، والقدري يحتج بقوله: ﴿فطرةَ اللهِ التي فطرَ الناسَ عليها﴾ [الروم: ٣٠]، وبحديث: «كل مولودٍ يولد على الفِطرة»... الحديث. والمفوض يحتج بقوله تعالى: ﴿ونفسٍ وما سواها، فألهمها فجورَها وتقواها﴾ [الشمس: ٧، ٨]، وبحديث: «اعملوا فكلٌّ ميسر لما خلق له»، والرافضة تحتج بقوله: «ليردنَّ الحوضَ أقوامٌ، ثم ليختلجن دوني، فأقول: يا ربِّ أصحابي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، ثم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتَهم»، ويحتجون في تقديم علي رضي الله عنه بحديث: «أنت مني بمنزلةِ هارون من موسى، غير أنه لا نبي بعدي»، «ومن كنتُ مولاه فعلي مولاه»، ومخالفوهم يحتجون في تقديم أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما بقوله عليه الصلاة والسلام: «اقتدوا باللَّذين من بعدي أبي بكر وعمر»، و «يأبى الله والمسلمونَ إلا أبا بكر» إلى أشباه ذلك مما يرجع إلى معناه، والجميع محومون في زعمهم على الانتظام في سلك الفرقة الناجية، فكل فرقة وطائفة تدعي أنها على الصراط، وأن ما سواها منحرف عن الجادة وراكب بنيات الطريق، وكل واحدة من الفرق تستمسك ببعض تلك الأدلة وترد ما سواها إليها، وتهمل اعتباره بالترجيح إن كان الموضوع من الظنيات التي يسوغ فيها الترجيح، أو تدعي أن أصلها الذي ترجع إليه قطعي والمعارض له ظني فلا يتعارضان، ولا يمكن أن يكون مذهب الجميع مقتضى هذه الظواهر فإنها متدافعة متناقضة فلا بد من إعمال النظر في تعيين هذه الفرقة الناجية، وانظر «الاعتصام» فإنه قد يشفي الغليل في تبيينها وتبيين الصراط المستقيم على طريق لم يسبق إليها، وإذا علمت أن أهل الأهواء يدعي كل واحد منهم أنه هو صاحب السنة، فاعلم أن الشريعة معصومة لا تضرها دعاويهم، فهي مردودة عليهم.

قال الشاطبي في الجزء الثاني من «الموافقات»: إن هذه الشريعة المباركة معصومة، كما أن صاحبها ﷺ معصوم، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة، ويتبين ذلك بوجهين:

أحدهما: الأدلة الدالة على ذلك تصريحاً وتلويحاً، قال تعالى: ﴿إنّا نحنُ نزَّلنا الذِّكرَ وإنّا له لحافظونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقال تعالى: ﴿كتابٌ أُحكمت آياتُه﴾ [هود: ١]، وقال تعالى: ﴿وما أرسلنَا من قبلِكَ من رسولٍ. . .﴾ [الأنبياء: ٢٥]، فأخبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولا يداخلها التبديل ولا التغيير، والسنة وإن لم تذكر فإنها مبينة له ودائرة حوله، فهي منه، وإليه ترجع في معانيها، فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضاً ويشد بعضه بعضاً، وقال تعالى: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم﴾.

وحكى أبو عمرو الداني، عن أبي الحسن المنتاب قال: كنت يوماً عند القاضي إسماعيل بن إسحاق، فقيل له: لم جاز التبديل على أهل التوراة ولم يجز على أهل القرآن؟ فقال القاضي: قال الله تعالى في أهل التوراة: ﴿بما استُحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء﴾ [المائدة: ٤٤] فوكل الحفظ إليهم، فجاز التبديل عليهم، وقال في القرآن: ﴿إنا نحنُ نزّلنا الذكرَ، وإنا له لحافظون﴾ [الحجر: ٩] فلم يجز التبديل عليه. قال علي: فمضيت إلى المحاملي، فذكرت له الحكاية، فقال: ما سمعت كلاماً أحسن من هذا.

قلت: في «شرح تدريب الراوي» قيل لابن المبارك: هذه الأحاديث الموضوعة، قال: تعيش لها الجهابذة ﴿إنا نحنُ نزلنا الذكر وإنا له الحافظون﴾ فجعل لفظ الذكر شاملاً للسنة، وذلك الحق. ثم قال: وأيضاً ما جاء من حوادث الشهب أيام بعثته عليه الصلاة والسلام، ومنع الشياطين من استراق السمع لما كانوا يزيدون فيما سمعوا من أخبار السماء، حيث كانوا يسمعون الكلمة فيزيدون معها مئة كذبة فأكثر، فإذا كانوا قد منعوا من ذلك في السماء فكذلك في الأرض، وقد عجزت الفصحاء اللسن عن الإتيان بسورة مثله، وهذا كله من جملة الحفظ، فالحفظ دائم إلى يوم القيامة، فهذه الجملة تدلك على حفظ الشريعة من التبديل والتغيير.

الوجه الثاني: الاعتبار الوجودي الواقع من زمنه ﷺ إلى الآن، وذلك أن الله تعالى وفر دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل، أما القرآن الكريم فقد قيض الله تعالى له حفظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر فضلاً عن القراء الأكابر، وهكذا جرى الأمر في كل الشريعة، فقيض الله تعالى لكل علم رجالاً حفظه على أيديهم، فكان منهم قوم يذهبون الأيام الكثيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعة على لسان العرب، حتى قرروا لغات الشريعة من القرآن والحديث، وهو الباب الأول من أبواب فقه الشريعة، إذ أوحاها الله تعالى على رسوله عليه الصلاة والسلام على لسان العرب، ثم قيض رجالاً يبحثون عن تصاريف هذه اللغات في النطق فيها رفعاً ونصباً وجرًّا وجزماً وتقديماً وتأخيراً وإبدالاً وقلباً وإتباعاً وقطعاً وإفراداً وجمعاً إلى غير ذلك من وجوه تصاريفها في الإفراد والتركيب واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربي على حسب الإمكان، فسهل الله بذلك الفهم عنه في كتابه، وعن رسوله ﷺ في خطابه، ثم قيض الحق سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله ﷺ، وعن أهل الثقة والعدالة من النقلة حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم، وتعرفوا التواريخ وصحة الدعاوى في الأخذ لفلان عن فلان، حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله ﷺ، وكذلك جعل الله تعالى لبيان السنة عن البدعة ناساً من عبيده بحثوا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنة، وعما كان عليه السلف الصالح وداوم عليه الصحابة والتابعون، وردوا على أهل البدع والأهواء حتى تميز أتباع الحق من أتباع الباطل، وبعث الله تعالى من عباده قرّاءاً أخذوا كتابه تلقياً من الصحابة، وعلموه لمن يأتي بعدهم حرصاً على موافقة الجماعة في تأليفه في المصاحف حتى يتفق الجميع على شيء واحد ولا يقع في القرآن اختلاف من أحد من الناس، ثم قيض الله تعالى ناساً يناضلون عن دينه ويدفعون الشبه ببراهينه، فنظروا في ملكوت السماوات والأرض، واستعملوا الأفكار، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغلهم عن ذلك ليلاً ونهاراً، واتخذوا الخلوة أنيساً، وفازوا بربهم جليساً، حتى نظروا إلى عجائب صنع الله تعالى في سماواته وأرضه، وهم العارفون من خلقه، والواقفون مع أداء حقه، فإن عارض دين

الإسلام معارض، أو جادل فيه خصم مناقض، غبروا في وجه شبهاته بالأدلة القاطعة، فهم جند الإسلام وحماة الدين، وبعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسوله ﷺ، فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة، تارة من نفس القول وتارة من معناه وتارة من علة الحكم، حتى نزلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر، وسهلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك، وهكذا جرى الأمر في كل علم توقف فهم الشريعة عليه، واحتيج في إيضاحها إليه، وهو عين الحفظ الذي تضمنته الأدلة المنقولة. وبالله تعالى التوفيق.

وقد أطلت بجلب جميعه لما اشتمل عليه من الفائدة، فإنه بين أن الشريعة بأجمعها معصومة محفوظة لا خصوصية القرآن كما يظنه بعض العلماء وأوضح ذلك غاية الإيضاح والبيان.

قلت: إذا علمت ما مر من كمال الشريعة وعصمتها، وأن كل فرقة ضالة تزعم أنها هي صاحبة السنة، وتتأول نصوص الشريعة على أغراضها الفاسدة، علمت أن هذا المجيب عن هذا الرجل المشرع لم يبتدع ما أتى به من التأويلات الفاسدة لنصرة شرعه، فإن ذلك دأب إخوانه المبتدعين قبله، الذابين عن بدعتهم، فلا غرابة في صرفه لما صرف عن ظاهره، ولا في إنكاره لما أنكر، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور.

باب

فيما يدعيه هذا الرجل المشرع من رؤية النبي ﷺ يقظة لا مناماً، وإخباره له بما ادعاه من الترهات التي لا أصل لها ولا فرع، والكلام في ذلك على أربعة فصول.

باب
في الكلام على رؤية النبي ﷺ يقظة بعد موته هل هي ممكنة أم لا؟؟

فأقول: اختلف العلماء اختلافاً كثيراً في رؤية النبي ﷺ بعد موته يقظة هل هي ممكنة أم لا؟ وهل وقعت لأحد أم لا؟ وقد ألف الحافظ السيوطي تأليفاً في ذلك سماه «تنوير الحلك في رؤية النبي والملك» ولم يرو في ذلك حديثاً صحيحاً ولا ضعيفاً لا مرفوعاً ولا موقوفاً ولا مرسلاً ولا غير ذلك مع سعة حفظه وطول باعه في الحديث وشدة انتصاره لذلك، وهذا يُؤيس من أن يكون في رؤيته ﷺ بعد موته يقظة حديث، لأن السيوطي له من الاطلاع والحفظ مالو كان في رؤيته ﷺ حديث لأورده مستدلاً به لما هو الظاهر عنده المنتصر له، ولو وقعت لأحد من الصحابة والتابعين أو تابعيهم لذكره، ولذلك لم يستدل عليها إلا باحتمال من سبع احتمالات في حديث رؤية النبي ﷺ مناماً كما يأتي قريباً إن شاء الله تعالى.

وقد صرح في «المواهب اللدنية» بذلك، فقال: وأما رؤيته ﷺ في اليقظة بعد موته عليه الصلاة والسلام، فقال شيخنا يعني السخاوي: لم يصل إلينا ذلك عن أحد من الصحابة، ولا عمن بعدهم، وقد اشتد حزن فاطمة عليه ﷺ حتى ماتت كمداً بعده بستة أشهر على الصحيح، وبيتها مجاور لضريحه الشريف، ولم ينقل عنها رؤيته في المدة التي تأخرتها عنه، وإنما حُكي عن بعض الصالحين حكايات عن أنفسهم كما هو في كتاب «توثيق عرى الإسلام» للبارزي، و «بهجة النفوس» لأبي محمد عبد الله بن أبي جمرة، و «روض الرياحين» للعفيف اليافعي، والشيخ صفي الدين أبي المنصور في «رسالته» منه، ويأتي إن شاء الله ما قيل في هذه الحكايات المروية عن الصالحين.

قال شارحه الزرقاني في قوله: ولا عمن بعدهم كالتابعين: ولم يرد في ذلك

شيء عن النبي ﷺ، إلا ما قد يؤخذ من قوله: «فسيراني في اليقظة» على أحد الاحتمالات، بخلاف حديث رؤياه مناماً، فقد قال السيوطي: إنه متواتر. وقال عند قوله: في المدة التي تأخرتها عنه، فلو كان يرى في اليقظة لرأته لاشتداد حزنها، ولم يقع ذلك إذ لو وقع لنقل، ورُد هذا بأن عدم نقله لا يدل على عدم وقوعه، وتعقب بأنه ظاهر لو جعله المانع دليلاً قطعيًّا على أنه لا يرى يقظة، وإنما جعله ظاهراً في عدم وقوعه لفاطمة، وقول غيرها: إنه يراه يقظة مؤول فلا يتم أنه قد يوجد في المفضول ما لا يوجد في الفاضل.

قلت: بل الظاهر أن عدم وقوع ذلك لفاطمة دليل قطعي، لأنه لو كان يرى لرأته، إذ لا أحد أولى منها بذلك، ولو وقع لها أو لغيرها لنقل متواتراً لما له من الدواعي التي توجب نقله متواتراً، كما وقع في حديث رؤيته مناماً، وهذا أولى منه بذلك.

وحديث رؤيته ﷺ مناماً فيه طرق كثيرة، وفي بعض طرقه كما في «البخاري» و «مسلم» عن أبي هريرة: «من رآني في المنام، فسيراني في اليقظة، ولا يتمثل الشيطان بي»، وفي تأويل قوله: «فسيراني في اليقظة سبعة أوجه».

أحدها: كما قال ابن التين: المراد به من آمن به في حياته ولم يره، لكونه حينئذٍ غائباً عنه، فيكون بهذا مبشراً لكل من آمن به ولم يره أنه لا بد أن يراه في اليقظة قبل موته.

الثاني: معناه سيرى تأويل تلك الرؤيا في اليقظة وصحتها وخروجها على الحق، وهذا قول ابن بطال.

الثالث: أنه على التشبيه والتمثيل، ودل عليه قوله في الرواية الأخرى: «فكأنما رآني في اليقظة».

الرابع: أنه يراه في المرآة التي كانت له إن أمكنه ذلك، وهذا من أبعد المحامل كما قال في «الفتح»، وهو لابن أبي جمرة مستدلاً عليه بأن ابن عباس رآه في النوم، فبقي بعد أن استيقظ متفكراً في هذا الحديث، فدخل على بعض أمهات المؤمنين

ولعلها خالته ميمونة، فأخرجت له المرآة التي كانت للنبي ﷺ، فنظر فيها، فرأى صورة النبي ﷺ ولم ير صورة نفسه.

الخامس: أنه سيراه في الآخرة، وتعقبه ابن بطال قائلاً: إنه في الآخرة يراه جميع من رآه في المنام، ومن لم يره، فلا يبقى لخصوص رؤيته في المنام مزية. وأجاب عن ذلك القاضي عياض باحتمال أن تكون رؤياه له في النوم على الصفة التي عُرف بها ووصف بها موجبة لتكرمته في الآخرة، وأن يراه رؤية خاصة من القرب منه والشفاعة له بعلو الدرجة ونحو ذلك من الخصوصيات، ولا يبعد أن يعاقب الله بعض المذنبين في القيامة بمنع رؤية نبيه ﷺ عليه مدة.

قلت: لاح لي جواب أقرب من هذا وأحسن وأوقع في النفس، ثم رأيت الزرقاني على «المواهب» ذكره عن الدماميني، وهو أن يقال: من أين للمتعقب أن جميع أمته يرونه في الآخرة؟ أكل من آمن به يأمن من سوء الخاتمة؟ وأي بُشرى وفائدة أعظم من أن رؤيته ﷺ في المنام أمان لصاحبها من سوء العاقبة ضامنة له الموت على الإيمان؟ وقد قال الدماميني في قوله: «فسيراني في اليقظة»: بشارة لرائيه بالموت مسلماً، لأنه لا يراه في القيامة تلك الرؤية الخاصة باعتبار القرب إلا من تحقق موته على الإسلام.

قلت: هذا الوجه هو أحسن الوجوه وأسلمها، وهو ظاهر اللفظ، ولا بشارة فوقه.

السادس: هو أنه يجوز أن يكون مقصود تلك الرؤيا معنى صورته، وهو دينه وشريعته، فيعبر بحسب ما يراه الرائي من زيادة أو نقصان أو إساءة أو إحسان.

السابع: أن يراه في الدنيا حقيقة ويخاطبه، قال ابن أبي جمرة: ونقل عن جماعة من الصالحين أنهم رأوا النبي ﷺ في المنام ثم رأوه بعد ذلك في اليقظة، وسألوه عن أشياء كانوا منها متخوفين، فأرشدهم إلى طريق تفريجها، فجاء الأمر كذلك.

قال الحافظ ابن حجر: هذا مشكل جدًّا، ولو حمل على ظاهره لكان هؤلاء صحابة، ولأمكن بقاء الصحبة إلى يوم القيامة، ويعكر عليه أن جمعاً جماً رأوه في

المنام ثم لم يذكر واحد منهم أنه رآه في اليقظة، وخبر الصادق لا يتخلف.

قلت: هذه الجملة كافية في بطلان هذا الاحتمال، لأنه لو كان هذا الاحتمال هو معنى هذا الحديث لزم أن كل من رآه في المنام يراه يقظة، وهذا باطل بديهة، لكثرة الرائين له في المنام في كل عصر، ولم يدع أحد منهم أنه رآه يقظة، ولا خطر ذلك على قلبه، فيبطل هذا الاحتمال لما يلزم عليه من تخلف قول الصادق المصدوق.

وقد اشتد انكار القرطبي على من قال من رآه في المنام فقد رأى حقيقته ، ثم يراها كذلك في اليقظة. قال: وهذا قول يدرك فساده بأوائل العقول، ويلزم عليه أن لا يراه أحد إلا على صورته التي مات عليها، وأن لا يراه رائيان في آن واحد في مكانين، وأن يحيا الآن ويخرج من قبره ويمشي في الأسواق ويخاطبوه، ويلزم من ذلك أن يخلو قبره الشريف من جسده الشريف، فلا يبقى في قبره منه شيء، فيزار مجرد القبر، ويسلم على غائب لأنه جائز أن يرى في الليل والنهار مع اتصال الأوقات على حقيقته في غير قبره، وهذه جهالات لا يلتزم بها من له أدنى مسكة من معقول، وملتزم شيء من ذلك مختل مخبول.

قال في «فتح الباري» تفطن ابن أبي جمرة لهذا، فأحال بما قال على كرامات الأولياء، فإن يكن كذلك تعين العدول عن العموم في كل راء، ثم ذكر أنه عام في أهل التوفيق، وأما غيرهم فعلى الاحتمال، فإن خرق العادة قد يقع للزنديق بطريق الإملاء والإغواء كما يقع للصديق بطريق الكرامة والإكرام، وإنما تحصل التفرقة بينهما باتباع الكتاب والسنة.

قلت: انظر هذه الإحالة على كرامات الأولياء هل لها فائدة أم لا، فإن كرامات الأولياء لا يمكن أن تكون مستحيلة عقلاً، كما أن معجزات الأنبياء كذلك، والقرطبي إنما قال: إنها فاسدة بأوائل العقول لما يلزم عليها من المستحيل عقلاً، وإنها لا يلتزمها إلا مختل مخبول، وابن حجر نفسه جعلها مستحيلة شرعاً لما يلزم عليها من المستحيل شرعاً، وإذا كانت مستحيلة شرعاً وعقلاً كيف تمكن

نسبتها للأولياء، فاللائق بما وجد من ذلك منسوباً لهم أن يصار به إلى التأويل لا على الحقيقة، ويأتي بعض ذلك إن شاء الله تعالى.

فانظر رحمك الله تعالى أي دليل للسيوطي مع هذه الاحتمالات السبع في الحديث على ثبوت رؤية النبي ﷺ بعد موته يقظة، فإن الذي فيها مما يناسب غرضه الاحتمال الأخير من أنه يراه في الدنيا حقيقة ويخاطبه، وقد مر قول ابن حجر: إنه مشكل جدًّا، وأورد عليه ما يبطله، وكذلك القرطبي كما مر قريباً، فلا يلتفت إليه قطعاً، وعلى إمكان صحته لا يليق بجلالة السيوطي أن يجعله دليلاً لأن القاعدة المعلومة المقررة في الأصول هي أن الدليل إذا تطرقه الاحتمال يسقط به الاستدلال، فكيف يجعل هذا الاحتمال الذي تبين عدم إمكانه عقلاً وشرعاً دليلاً على مسألة لو ثبتت شرعاً ترتب عليها من الأمور الشرعية ما لا يحصى كثرة؟ فكان المناسب للسيوطي وأمثاله من العلماء الحاملين للشريعة المطهرة أن لا يثبتوا أمراً يترتب عليه شيء من الشرع إلا بدليل قطعي أو ظني، وأما احتمال في حديث تقابله ستة احتمالات، وهو في نفسه مشكل أو باطل، فكيف تثبت به رؤية النبي ﷺ يقظة بعد موته وهي يترتب عليها من الفضل والأحكام الشرعية مالا يحصى؟

وقول السيوطي: مراد بن أبي جمرة وقوع الرؤية الموعود بها في اليقظة على الرؤية المنامية ولو مرة واحدة تحقيقاً لوعده الشريف الذي لا يخلف، يقال فيه: أي وعد في الحديث يطلب تحقيقه؟ فإن الذي في الحديث احتمال مرجوح أو باطل، فلا يقال: إنه وعد من النبي ﷺ.

وكذلك قول ابن أبي جمرة: إن قول من قال: كيف يكون من قد مات يراه الحي في عالم الشهادة؟ فيه وجهان خطران: أحدهما: عدم التصديق لقول الصادق عليه الصلاة والسلام الذي لا ينطق عن الهوى، أقول فيه ما مر من الاعتراض على السيوطي، وسبحان الله أي قول صادر من النبي ﷺ فيها صريحاً أو التزاماً حتى يكون المنكر لها غير مصدق له ﷺ، وقد مر عن السخاوي أنها لم يرد فيها حديث لا ضعيف ولا غيره، أو يمكن أن يقال: إن هذا الاحتمال المرجوح أو الباطل ممن لم يقبله يكون غير مصدق له ﷺ، فهذا حاشا السيوطي وابن أبي جمرة

من أن يقولاه مع مالهما من العلم الغزير وبالله تعالى التوفيق، ولما لم يجدا لاثبات رؤيته ﷺ يقظة بعد موته دليلاً شرعياً من سنة أو إجماع أو قياس أو غير ذلك رجعا في إثباتها إلى حكايات عن الصالحين كما مر ذلك عن «المواهب»، ومر قريباً قولنا: إن ما روى عنهم من ذلك لا يليق بهم إلا تأويله، ومما يدل على ذلك ما قاله في «المواهب» فإنه قال:

قال بدر حسن بن الأهدل في مسألة وقوع الرؤية له: إن وقوعها للأولياء قد تواترت بأجناسها الأخبار، وصار العلم بذلك قويًا انتفى عنه الشك، ومن تواترت عليه أخبارهم لم يبق فيه شبهة، ولكن يقع لهم ذلك في بعض غيبة حس وغموض طرف لورود حال لا تكاد تضبطها العبارة، ومراتبهم في الرؤية متفاوتة، وكثيراً ما يغلط فيها رواتها، فقلما تجد رواية متصلة صحيحة عمن يوثق به، وأما من لا يوثق به فقد يكذب، وقد يرى مناماً أو في غيبة حس فيظنها يقظة، وقد يرى خيالاً أو نوراً فيظنه الرسول، وقد يلبس عليه الشيطان فيجب التحرز في هذا الباب.

قال شارحه الزرقاني: قد يلبس عليه الشيطان لعدم تمكنه، أما المتمكن فلا كما حكي أن العارف الجيلاني رأى مرة نوراً ملأ الأفق ونودي منه أنا ربك، وقد أبحت لك المحرمات، فقال: اخسأ يالعين، فانقلب النور دخاناً وظلاماً، فقال: نجوت مني بفقهك في أحكام منازلاتك، وقد أضللت بهذا سبعين صدّيقاً، فسئل: بم عرفت أنه الشيطان؟ قال: بقوله أبحت لك المحرمات.

وقال في «المدخل»: رؤيته ﷺ في اليقظة باب ضيق، وقل من يقع له ذلك إلا من كان على صفة عزيز وجودها في هذا الزمان بل عدمت غالباً، مع أنا لا ننكر من تقع له الرؤية من الأكابر الذين حفظهم الله تعالى في بواطنهم وظواهرهم، قال: وقد أنكر بعض علماء الظاهر رؤية النبي ﷺ يقظة لأن العين الفانية لا ترى العين الباقية، والنبي في دار البقاء، والرائي في دار الفناء. وتعقبه ابن أبي جمرة بأن المؤمن إذا مات يرى الله وهو لا يموت، والواحد منهم يموت في اليوم سبعين مرة.

قال الزرقاني: انظر معنى موت الواحد سبعين مرة.

قلت: نظرناه وتأملناه، ولم نجد له معنى، فإن الموت حقيقته معلومة، وهو

الانتقال من دار الفناء إلى دار البقاء، ومستحيل أن يتصف به الشخص مرتين لنص القرآن العظيم: ﴿لا يذُوقونَ فيها الموتَ إلّا الموتَةَ الأولى﴾ فضلاً عن أن يتصف به أحد في اليوم سبعين مرة وهو جالس بين الأحياء من غير شعور منهم بذلك.

ومراد العلماء المانعين للرؤية اليقظية أن هذه الدار دار فناء، والنبي في دار البقاء، فلا تمكن رؤيته إلا لمن اتحد معه في الدار، وذلك لا يحصل إلا بالموت الحقيقي.

وأما ما قاله ابن أبي جمرة عن الصالحين فليس الموت فيه، بحقيقي، ولا تترتب عليه أحكام الموت الحقيقي، فإن الصالحين باقون في دار الفناء لم يفارقوها، فما اعترض به غير وارد على احتجاج المانعين قطعاً.

وأيضاً هذا الاحتجاج سبق إلى نظيره في رؤية الباري جل جلاله كثير من السلف المتقدمين والمتأخرين، قال في «المواهب» نقلاً عن القاضي عياض: وقد رأيت لبعض السلف المتقدمين والمتأخرين ما معناه: إن رؤيته تعالى في الدنيا ممتنعه لضعف تركيب أهل الدنيا وكونها متغيرة عرضاً للآفات والفناء، فلم يكن لهم قوة على الرؤية، فإذا كان في الآخرة وركبوا تركيباً آخر، ورزقوا قوى ثانية باقية، وأتم أنوار أبصارهم وقلوبهم قووا بها على الرؤية. قال القاضي عياض: وقد رأيت نحو هذا لمالك بن أنس رضي الله عنه، قال: لم يُر في الدنيا لأنه باق، ولا يرى الباقي بالفاني، فإذا كان في الآخرة ورزقوا أبصاراً باقية رؤي الباقي بالباقي. قال الزرقاني: فمراده أن الرائي والمرئي لا بد أن يكون بينهما مناسة، وأبصار هذه الدار فانية، فإذا عادت وكسيت صفة دوام البقاء تحملت رؤية الحي القيوم للمناسبة في الجملة، وإن كان بقاؤه قديماً ذاتيًّا وبقاؤها طارىء عرضي.

فمدار الاحتجاج في كلام مالك على رؤية الباري جل جلاله وكلام العلماء على رؤية النبي ﷺ واحد، وهو أن الفاني لا يرى الباقي، فكيف يصح اعتراض ابن أبي جمرة على هؤلاء العلماء مع احتجاج مالك وكثير من السلف بمثله؟ فلو

صح ما اعترض به من كون الصالحين يموت الواحد منهم في اليوم سبعين مرة لصح لهم جواز رؤية الباري جل جلاله، لأنها لا تمنع عند أهل السنة إلا في الدنيا، والاتحاد بين المتخاطبين في الجنسية وارد في الشريعة في غير هذا المحل، فقد ذكره العلماء عند حديث: «تارة يتمثل لي الملك رجلاً فأعي ما يقول» الخ، ويأتي مزيد لهذا في الفصل الذي يليه.

ثم قال في «المواهب» وبالجملة، فالقول برؤيته ﷺ بعد موته بعين الرأس في اليقظة يدرك فساده بأوائل العقول. . إلخ ما مر عن القرطبي.

وقد قال الشيخ الأهدل على قول الشيخ أبي العباس المرسي: لو حجب عني النبي ﷺ طرفة عين ما عددت نفسي من المسلمين: هذا فيه تجوز يقع مثله في كلام الشيوخ، وذلك أن المراد أنه لم يحجب حجاب غفلة ونسيان عن دوام المراقبة واستحضارها في الأعمال والأقوال، ولم يرد أنه لم يحجب عن الروح الشخصية طرفة عين، فذلك مستحيل.

قلت: استحالته عقلية، لأنه يلزم عليه لو كان على ظاهره أن النبي ﷺ مقابل له هو دائماً لا يفتر عن مقابلته، خارج من قبره لا يراه إلا من كان مع أبي العباس المرسي. . . الخ ما مر عن القرطبي، فلزم أن يكون في كلامه تجوز كما قال الشيخ الأهدل. وما قاله هو الذي أوله به القسطلاني، فقال بعد كلام المرسي المار: فعلى هذا يكون معنى قوله فسيراني في اليقظة، أي: يتصور مشاهدتي ويرى نفسه حاضراً معي بحيث لا يخرج عن آدابه وسنته ﷺ بل يسلك منهاجه، ويمشي على شريعته وطريقته، ومنه قوله ﷺ في الإحسان: «أن تعبدَ الله كأنك تراه».

قلت: هذا التأويل الذي ذكره الشيخ الأهدل والقسطلاني يجب أن يصار إليه في كل رؤية يقظة يدعيها أحد من الأولياء الكمل، وأما من لم تثبت له الولاية الكاملة فلا عبرة بما ادعى، وإنما هو شيطان يلعب فيه ولا يرد على ذلك قوله ﷺ: إن الشيطان لا يتمثل به، لأن هذا لم يتمثل به، وإنما هو شيطان أخبر قرينه بخبر كاذب كما حُكي عن الجيلاني في قوله له المار: أنا ربك، فليس في هذا تمثيل به جل جلاله، وأيضاً هذه الرؤية اليقظية لم يرد فيها شيء بإمكان وجودها حتى يقال

فيهـا ما قيل في المنامية. وإذا علمت أنها لم يوجد لها دليل شرعي مطلقاً، وإنما وجدت لها حكايات عن الصالحين قل أن توجد لها رواية صحيحة متصلة عمن يوثق به، وكلها قابل للتأويل والمجاز كما مر، علمت أن قول الزرقاني عند قول «المواهب» عن ابن العربي: إن رؤيا المنام فيها ضرب من المجاز، فإذا قيل ذلك في رؤيا المنام، فما بالك برؤية اليقظة، صحيح واضح، وبيان صحته وأولويته هو أن رؤيا المنام حديثها متواتر كما مر عن السيوطي، ورؤية اليقظة لم يرد فيها حديث ضعيف ولا دليل شرعي مطلقاً، وقد اختلف العلماء في إمكانها، وأوردوا على من قال بها إشكالات تصيرها مستحيلة عقلاً وشرعاً، كما مر عن القرطبي وابن حجر وغيرهما، وإذا كانت الثابتة شرعاً فيها ضرب من المجاز، فما لم تثبت شرعاً أولى بالمجاز، وهذا واضح، ولله در الشيخ مسلم شيخ الطائفة المسلمية حيث يقول كما في «المواهب»:

فمن يدّعي في هذه الدار أنه يرى المصطفى حقًّا فقد فاهٍ مُشْتَطّا
ولكِنْ بينَ النومِ واليقظةَ التي تُباشر هذا الأمر مرتبةٌ وسطى

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: وشذ بعض الصالحين فزعم أنها تقع بعين الرأس حقيقة، قال الزرقاني: فجعل قوله شاذاً لا يعتد به لعدم إمكانه عنده.

وكذلك كما في «المواهب» أيضاً جُعل القول بأن الرؤيا في المنام بعين الرأس غلوًّا وحماقةً.

وفي «روح المعاني» عند قوله تعالى: ﴿وخاتم النبيين﴾ بعد أن ذكر ما حكي منها عن الصالحين أقول بعد هذا كله: إن ما نسب إلى بعض الكاملين من أرباب الأحوال من رؤية النبي ﷺ يقظة بعد موته وسؤاله والأخذ عنه، لم نعلم وقوع مثله في الصدر الأول، وقد وقع اختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم من حين توفي عليه الصلاة والسلام إلى ما شاء الله تعالى في مسائل دينية وأمور دنيوية، وفيهم أبو بكر وعلي رضي الله تعالى عنهما، وإليهما ينتهي أغلب سلاسل الصوفية الذين تنسب إليهم تلك الرؤية، ولم يبلغنا أن أحداً منهم ادعى أنه رأى رسول الله ﷺ في اليقظة، وأخذ عنه ما أخذ، وكذلك لم يبلغنا أنه ﷺ ظهر لمتحير في أمر من

أولئك الصحابة الكرام، فأرشده وأزال حيرته. وقد صح عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال في بعض الأمور: يا ليتني كنت سألت رسول الله ﷺ عنه، ولم يصح عندنا أنه توسل إلى السؤال عنه ﷺ نظير ما يحكى عن بعض أرباب الأحوال، وقد وقفت على اختلافهم في حكم الجد مع الإخوة، فهل وقفت على أن أحداً منهم ظهر له الرسول ﷺ فأرشده إلى ما هو الحق فيه؟ وقد بلغك ما عرى فاطمة البتول رضي الله تعالى عنها من الحزن العظيم بعد وفاته ﷺ، و ما جرى في أمر فدك، فهل بلغك أنه ﷺ ظهر لها كما ظهر للصوفية قبل لوعتها وهون حزنها وبين لها الحال، وقد سمعت بذهاب عائشة رضي الله تعالى عنها إلى البصرة، وما كان من وقعة الجمل، فهل سمعت تعرضه ﷺ لها قبل الذهاب، وصده إياها عن ذلك لئلا يقع أو تقوم الحجة عليها على أكمل وجه إلى غير ذلك مما لا يكاد يحصى كثرةً، والحاصل أنه لم يبلغنا ظهوره عليه الصلاة والسلام لأحد من أصحابه وأهل بيته وهم هم مع احتياجهم الشديد لذلك، وظهوره عند باب قُباء كما يحكيه بعض الشيعة افتراء محض وبهت بحت، وبالجملة عدم ظهوره لأولئك الكرام وظهوره لمن بعده مما يحتاج إلى توجيه يقنع به ذوو الأفهام، ولا يحسن مني أن أقول كل ما يحكى عن الصوفية من ذلك كذب لا أصل له لكثرة حاكيه وجلالة مدعيه، وكذلك لا يحسن مني أن أقول: إنهم إنما رأوا النبي ﷺ مناماً فظنوا ذلك لخفة النوم وقلة وقته يقظة، فقالوا: رأينا يقظة لما فيه من البعد، ولعل في كلامهم ما يأباه، وغاية ما أقول: إن تلك الرؤية من خوارق العادة كسائر كرامات الأولياء ومعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

قلت: كلامه حسن، وهو عين ما مر عن السخاوي، إلا أن قوله: لا يحسن به أن يقول إنها منام وظنوا أنها يقظة لقلة النوم... الخ، الأحسن أن يقول فيه ما قاله من سبقه من العلماء، فقد مر عن الشيخ البدر حسن بن الأهدل أنها تقع لهم في بعض غيبة حس وغموض طرف.. إلخ، وتأول هو والقسطلاني في «المواهب» ما حُكي عن الشيخ أبي العباس المرسي كما مر، ومر أنها كلها قابلة للتأويل والمجاز، ومر أيضاً أن الرؤية الوارد فيها الحديث الصحيح بل المتواتر مقول فيها بالتأويل فكيف بما لم يرد فيها نص من الشارع لا صحيح ولا ضعيف، بل

تحقيقها يلزم عليه من المحال ما لا يقبله العقل ولا الشرع كما مر، فالمتعين حمل ما ورد منها عن أكابر الأولياء المشهود لهم بالاتباع من أجلة العلماء على تأويل لائق مقبول شرعاً وطبعاً، وقد مر أن اللائق حملها على ما حملها عليه البدر حسن بن الأهدل في كلام أبي العباس المرسي، وعدم نقلها عن أحد من القرون المشهود لهم بالخيرية من الصادق المصدوق شاهد لعدم إمكان حملها على الحقيقة.

وما قاله بعض الصوفية جواباً عن كثرة كرامات الأولياء في آخر الزمان، وقلتها في القرون الأول، من أن الخوارق في الصدر الأول كانت قليلة جدًّا لقرب العهد بشمس الرسالة، وأنى يرى النجم تحت الشعاع، أو يظهر كوكب وقد انتشر ضوء الشمس في البقاع... إلى غير ذلك من الأجوبة قول ساقط وجواب لا ينهض حجة ولا يقوم به دليل، لأنه معلوم بديهة أن الصدر الأول أفضل مما بعده في العلم والدين، وأنواع الخير كله، وقد قال ﷺ: « ما من يوم إلا والذي بعده شرٌّ منه » كما في «الصحيح» ولا يشك أحد في فساد كل زمان متأخر عن غيره، وما ذلك إلا لبعد العهد من نوره ﷺ، وقربه من الصدر الأول، فكيف تكون الفضائل التي الكرامات من جملتها أكثر في الصدر الأول، وتكون الكرامات في أهل الزمان الفاسد كثيرة جدًّا مع قلة غيرها من الفضائل فيهم بالنسبة لأهل الصدر الفاضل، فهذا غير معقول، اللهم إلا أن يقال: إن الكرامات ليست من الفضائل، وكيف يقال ذلك في شيء تحصل منه رؤية النبي ﷺ يقظة بعد موته، ونذكر فصلا فيما قيل من أنها مس الكرامات فأقول:

فصـــل

في قول العارف ابن أبي جمرة ومن تبعه أن هذه الرؤية من الكرامات

ومذهب أهل السنة أن كل ما صح أن يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي، فلا ينكرها إلا من ينكر كرامات الأولياء، والمصدق لكرامات الأولياء يلزمه قبولها، لأنها منها، واستدلوا برؤية النبي ﷺ لموسى ﷺ قائماً يصلي في قبره واجتماعه ﷺ بالأنبياء ليلة الإسراء في بيت المقدس وفي السماء، أقول:

إن كرامات الأولياء قل من خالف فيها من أهل السنة، غير أن الأستاذ أبا إسحاق الإسفراييني لم تبلغ عنده ما بلغته عند أكثر علماء السنة من أن كل ما صح أن يكـون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي، بل قال: كل ما جاز تقديره معجزة لنبي لا يجوز ظهور مثله كرامة لولي، وإنما مبالغ الكرامات إجابة دعوة، أو موافـاة ماء في بادية من غير توقـع المياه، أو نحو ذلك مما ينحط عن خوارق العـادات، ومنكـر هذه الـرؤية من العلماء لا يلزمـه أن يكـون منكراً لكرامات الأولياء، بل يصـح أن يكـون منكـراً لها ويكـون معترفاً بكرامات الأولياء غاية الاعتراف، فقد مر عن كثير من العلماء عدم الاعتراف بهذه الرؤية كالقرطبي وابن حجـر وابن العربي وابن الأهدل وغير ذلك، ولم يذكر عن واحد منهم أنه ينكر كرامات الأولياء، ولكن المنكر لها لم يعترف بأنها وقعت على هذه الحالة للنبي ﷺ حتى يصح أن تقع لولي من أمته كرامة، فإن النبي ﷺ ما كان في زمنه نبي سواه يمكن أن تحصل له تلك الرؤية حال رؤيته ﷺ لموسى أو غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في غير المكان الذي حصلت له هو ﷺ فيه الرؤية، وأولياء أمته ﷺ المدعون لها في كل عصر عدد كثير لا يحصى، فيمكن أن تحصل الرؤية المدعاة لمئـة منهم في أمـاكن متعددة، فيجيء المحال المتقدم من خلو قبره الشريف من جسده الشريف... إلى آخر ما مر، ولم يدَّع ﷺ الرؤية لموسى ولا غيره من الأنبياء

عليهم الصلاة والسلام في آن واحد في أماكن متعددة حتى تقاس عليه رؤية الأولياء له عليه الصلاة والسلام، وأما رؤيته لموسى عليهما الصلاة والسلام يصلي في قبره، ورؤيته له في السماء في جملة من الأنبياء فليستا في وقت واحد، لأن الأولى حين كان ذاهباً إلى بيت المقدس، والثانية بعد صعوده للسماء، سواء أكان المعراج والإسراء في ليلة واحدة أم لا؟ ولا تدافع بين الرؤيتين، لأن للأنبياء مراتع ومسارح يتعرفون فيها شاؤوا ثم يرجعون، أو لأن أرواحهم بعد فراق الأبدان في الرفيق الأعلى ولها إشراق على البدن وتعلق به، فيتمكنون من التعرف والتقرب بحيث يرد السلام على المسلم، وبهذا التعلق رآه يصلي في قبره، ورآه في السماء، ورأى الأنبياء في بيت المقدس وفي السماء، كما أن نبينا في الرفيق الأعلى وبدنه في قبره يرد السلام على من يسلم عليه، قاله الزرقاني على «المواهب» في «الخصائص».

وأيضاً رؤيته ﷺ لموسى عليه الصلاة والسلام في قبره، قيل: إنها منامية، أو تمثيل، أو إخبار عن وحي لا رؤية عين كما في «الزرقاني»، وإن كان غير مشهور، ولكن حيث قبل هذا في رؤيته هو لموسى عليهما الصلاة والسلام، فكيف في رؤية غيره له هو عليه الصلاة والسلام.

وما أجاب به الزركشي عن استشكال رؤيته عليه الصلاة والسلام في أماكن متعددة في آن واحد من جماعة في أقطار متباعدة مما مضمنه قول القائل:

كالبدرِ من أي النواحي جئتَهُ   يهدي إلى عينيك نوراً ثاقبا
كالشمسِ في كبدِ السماء وضوؤها   يغشى البلادَ مشارقاً ومغاربا

قال الزرقاني على «المواهب»: إنه منسوب للصوفية، وإنه باطل، فإنه ﷺ يراه زيد في بيته وعمرو كذلك في بيته بجملته في وقت واحد، والشمس إنما ترى في أماكن متعددة، وهي في مكان واحد، فلو رئيت داخل بيت بجرمها استحال رؤية جرمها داخل بيت آخر، وهذا هو الذي يوازي رؤيته ﷺ في بيتين، والإشكال إنما يرد في رؤيته ﷺ في أماكن متعددة، وإذا ورد بحسب ما قلنا فلا يتجه الجواب إلا بإثبات الأمثال وتعدادها، فالمرئي في آن واحد في مكانين مثالان بلا إشكال.

وما قيل من البطلان فيما أجاب به الزركشي، يقال في جواب من أجاب بأن

الرجل الكبير يملأ الكون، فكيف بسيد المرسلين عليه الصلاة والسلام، وذلك لأن معنى الجوابين واحد، والاختلاف بينهما إنما هو في الألفاظ كما هو بديهي.

وما قاله الزرقاني من أن الجواب لا يتجه إلا بإثبات الأمثال، وأن المرئي في آن واحد في المكانين مثالان هو الذي قال به رأس الصوفية حجة الإسلام الغزالي، فإنه قال: ليس معنى قوله: «رآني» أنه رأى جسمي وبدني، وإنما المراد أنه رأى مثـالاً صار ذلك المثال آلة يتأدى بها المعنى الذي في نفسي إليه، وكذلك قوله: «فسيراني في اليقظة» ليس المراد أنه يرى جسمي وبدني، قال: والآلة تارة تكون حقيقية، وتارة تكون خيالية، والنفس غير المثال المتخيل، فما رآه من الشكل ليس هو روح المصطفى ولا جسمه بل هو مثال له على التحقيق، قال: ومثل ذلك من يرى الله سبحانه وتعالى في المنام، فإن ذاته منزهة عن الشكل والصورة، ولكن تنتهي تعريفاته إلى العبد بواسطة مثال محسوس من نور أو غيره، ويكون ذلك المثال حقًا في كونه واسطة في التعريف، فيقول الرائي: رأيت الله تعالى في المنام، لا يعني أني رأيت ذات الله تعالى كما يقول في حق غيره، وأمثال هذا من كلام العلماء كثير.

ومثل ذلك قول «المواهب اللدنية»، فإنه قال: فمن قال ممن حكينا عنه أو غيره: إن المرئي هو المثال لا يمتنع حمله على هذا، أي: تمثل صورته في خاطره، بل حمل كل من أطلق أنه رآه حقيقة على هذا التأويل هو اللائق، وقريب منه قوله ﷺ: «إني رأيتُ الجنةَ والنار» مع مزيد استبعاد في هذا الحديث أن يكون المراد بالرؤية العلم لبعده من لفظه، وهو قوله ﷺ: «ما من شيء لم أكن رأيتُه إلا رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار».

قلت: هذا الحديث قال في «فتح الباري»: حمله بعضهم على أنها رؤية عين، فقال: إن الحجب كشفت له دونها، فرآها على حقيقتها، وطويت المسافة بينهما حتى أمكنه أن يتناول منها، وهذا أشبه بظاهر الحديث، ويؤيده حديث أسماء في أوائل صفة الصلاة بلفظ: «دنت مني الجنة حتى لو اجترأتُ عليها لجئتُكم بقِطْف من أقطافها»، ومنهم من حمله على أنها مثلت له في الحائط كما تنطبع الصورة في المرآة، فرأى جميع ما فيها، ويؤيده حديث أنس في التوحيد عند البخاري: لقد عُرضت علي الجنة والنار آنفاً في عُرض هذا الحائط وأنا أُصلي» وفي رواية: «لقد

مُثلت»، ولمسلم: «لقد صورت» ولا يرد على هذا أن الانطباع إنما هو في الأجسام الصقيلة، لأنا نقول هو شرط عادي، فيجوز أن تنخرق العادة خصوصاً للنبي ﷺ، لكن هذه قصة أخرى وقعت للنبي ﷺ في صلاة الظهر، ولا مانع من أن يرى الجنة والنار مرتين بل مراراً على صور مختلفة، وأبعد من قال: إن المراد بالرؤية رؤية العلم.

قال القرطبي: لا إحالة في إبقاء هذه الأمور على ظواهرها لا سيما على مذهب أهل السنة من أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن، فيرجع إلى أن الله تعالى خلق لنبيه ﷺ إدراكاً خاصًّا أدرك به الجنة والنار على حقيقتهما.

فإذا علمت أن الرؤية الصادرة من الصادق المصدوق في الحديث الصحيح مؤولة عند بعض العلماء بالمثال والانطباع مع عدم لزوم محالٍ على إبقائها على ظاهرها كما نص عليه الإمام القرطبي القائل: إن حمل تلك الرؤية الصادرة من بعض الصالحين لا يقول بحملها على حقيقتها إلا مختل العقل مخبول، ووافقه على ذلك أجلة علماء الصوفية، فكيف يقال في هذه الرؤية المنسوبة إلى الصالحين من غير سند صحيح متصل كما مر اللازم عليها المحال العقلي الشرعي كما مر تقريره: إنها حقيقة. فلا يصح أن تحمل إلا على ما مر عن ابن الأهدل وغيره، من أن المراد أنه لم يُحجب حجاب غفلة أو نسيان... الخ، أو على ما قال الإمام الغزالي والقسطلاني من المثال والصورة... إلخ، وأما غير هذا فلا يقوله من العلماء أو أعلام الصوفية إلا من لم يتأمل فيه وفيما يلزم عليه.

وقول ابن أبي جمرة السابق: إن هذه الرؤية من كرامات الأولياء، والمصدق بكراماتهم يلزمه قبولها لأنها منها فاسد جدًّا، فإنه قال: يلزمه قبولها، واللزوم مرادف للوجوب، وكرامات الأولياء قبولها والقول بها إنما هو من باب التجويز لا الوجوب واللزوم، فلا يجب التصديق بها ولا القطع بها، فيمكن أن يصدق الإنسان بها على سبيل الظن والتجويز لا على سبيل القطع، وهل وجد في كتاب من كتب السنة قديماً أو حديثاً وجوب القطع بها والتصديق، بل قد قال بعض العلماء: إن التصديق بها على جهة القطع كفر ـ أعاذنا الله تعالى من ذلك ـ، ودرج ابن بون في «وسيلة السعادة» على هذا القول فقال:

وقَطْعُنا بها بِهِ الولي أخبرَ كفرٌ عكسُهُ النّبي

والقائل بهذا القول لاحَظَ أن القاطع بها قصد إلحاقها بمعجزات الأنبياء الواجب القطع بها، فحكم عليه بالكفر لمساواته للكرامة والمعجزة، والكثير من العلماء على أن القطع بها ليس بكفر، وصوب بعضهم بيت ابن بون فقال:

وقطعُنا بها به النبي أخبرَ حتمٌ عكسُه الولي

فلم يقل أحد من علماء السنة بوجوب القطع بها، قال ابن بون في «وسيلته»:

وإنما الإقساط في النبيِّ إيجابُ عصمةٍ وفي الولي
تجويزُ أن يؤتيهمُ الكرامةْ من قد هداهُمُ للاستقامَةْ
لكن مَنْ أَوْجَبَ هذا أفرطا في حقهم ومن أباه فرَّطا

ولأجل كونها على جهة التجويز لا القطع قال العلماء: ما صح أن يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي، فعبروا بالتجويز لا بالقطع، وما كان جائز الوقوع لا يلزم القطع به، فمن أين لابن أبي جمرة أو غيره لزوم القبول لهذه الرؤية للقائل بكرامات الأولياء، وهي لم يوجد لها إلا صدورها من بعض الصالحين؟ فغايَةُ جعلها من كرامات الأولياء، جواز اعتقادها إذا لم يترتب عليها ما يمنع حقيقتها، وقد ترتب عليها ذلك كما مر، فيجب تأويلها بلائق كما مر عن العلماء.

فقد علمت من هذا كله أن رؤية النبي ﷺ يقظة بعد موته على حقيقتها غير ممكنة عند جمهور العلماء، ومن يعتد به من أكابر الصوفية، وإذا علمت ذلك علمت أن جعل هذا الرجل شريعته المخترعة مبنية عليها بناء على غير أساس، وتقولٌ على النبي ﷺ، ويأتي في الفصل الذي يلي هذا إن شاء الله تعالى إيضاح أن ما كان مرتباً على هذه الرؤية لا دخل له في الشريعة المحمدية.

ولما كان مبني هذه الشريعة المخترعة دعوى رؤية النبي ﷺ يقظة، وكان العلامة أديبج الكمليلي قد تعرض لإنكار ذلك بمنظومة رائقة، وتعرض للطعن عليه صاحب جيشهم المتعصب في الأجوبة عن مختلقاتهم المخترعة، لزم أن أتتبع طعن هذا المجيب بالطعن عليه لئلا يظن أحد فائدةً فيه إذا لم يُنَصَّ عليه بالرد، وإن كان فيما قد قدمنا من عدم حقيقة الرؤية شرعاً كفاية، فأقول: قال العلامة أديبج في منظومته المذكورة:

وما ادَّعَوْا من أخذِ هذا الوردِ عنِ الرسولِ يقظة لا يجدى
إذ لم تحُقق في اللقاء الدّعوى ولِم تُنل كرامةً بطغوى
ولم يرِدْ عن النبي المصطفى لقياه يقظةً بنورٍ ما انطفى

فأجابَ المجيب عن هذا بأن رؤية النبي ﷺ يقظة قد قال بها كثير من أكابر العلماء، وأن قوله: ولم يرد عن النبي المصطفى. . . الخ قصور منه أن كان جاهلاً بحديث البخاري المتقدم، وتقحم منه على الشارع إن كان عالماً به.

وما أجاب به قد مر ما يكفي في بطلانه، أما الأول: فقد مر لك إنكار كثير من العلماء لها، وأنها يلزم عليها المحال العقلي والشرعي إن بقيت على حالها من غير تأويل لها بلائق، وممن ذهب للتأويل الإمام الغزالي الذي ذكر هو أنه قائل بها فراجع ما مر، وأما قوله: إن هذا قصور. . . الخ، فقد مر لك بيان أن الحديث المذكور ليس فيه أدنى دِلالة على الرؤية اليقظية فراجعه. . .

ثم قال العلامة أديبج:

فصحَّ أن يخاطبَ التِّجاني شيطانُهُ من جهةِ العدنانِ

وأجاب عن هذا بأن ما قاله تجويز عقلي، وأن التجويز العقلي لا يثبت دليلاً، وأن شيخه من الأولياء الكمل والأولياء الكمل، لا يشتبه عليهم ذلك. . . إلى آخر مدحه لشيخه.

وما أجاب به واضح البطلان، أما قوله: إن هذا تجويزٌ عقلي فغير صحيح، بل هذا تجويز شرعيّ، وقد وقع مثله من جهة الرب جل جلاله للشيخ عبد القادر الجيلاني لما عطش عطشاً شديداً إذا سحابة قد أقبلت وأمطرت مطراً شبه الرذاذ حتى شرب ثم نودي من سحابة: أنا ربك، وقد أحللت لك المحرمات، فقال: اذهب يا لعين، فاضمحلت السحاب، ثم قيل له: بم عرفت أنه إبليس؟ فقال: بقوله قد أحللت لك المحرمات. ولما حكى عياض عن أبي ميسرة الفقيه المالكي أنه كان ليلة بمحرابه يصلي ويدعو ويتضرع وقد وجد رقة، فإذا المحراب قد انشق وخرج منه نور عظيم قد بدا له وجه مثل القمر، وقال له: تمل من وجهي يا أبا ميسرة، فأنا ربك الأعلى، فبصق في وجهه، وقال له: اذهب يا لعين، عليك لعنة

الله وأشباه هذا كثيرة، وإنما اعتصم الشيخ عبد القادر وغيره من العلماء من هذا بتحكيم الشرع، ورد كل وارد إليه كما هو قاعدة أهل الصوفية مما يأتي مبسوطاً في فصل مستقل، وإذا كان هذا يقع من جانب الرب جل جلاله فوقوعه من جانبه ﷺ أحرى، ولكن شيخ هذا المجيب لم يعتصم بالشريعة، ولم يلتفت إليها، فلو اعتصم بالشريعة لقال لشيطانه حين قال له: هذا الورد ادخرته لك: اخسأ يا لعين، فإن النبي ﷺ حاشاه من أن يدخر علماً لأحد عن أحد، ومن أن يكتم علماً نافعاً عن جميع أصحابه، ولقال له حين قال له: هذه الصلاة تعدل ستة آلاف من القرآن: اخسأ يا لعين، لا يعدل شيء القرآن فضلاً عن أن يكون أفضل منه، إلى غير ذلـك من مسائله الخارجة عن الشريعة المذكورة في هذا الكتاب، ولكنه لم يلتفت إلى الشريعة فضل وأضل.

وما أجاب به عنه من أنه هو قال: رأيته ﷺ لا خاطبني، وهو حاشاه من أن يجهل أوصافه ﷺ التي يعلمها كثير من العوام، فلم يبق إلا أن يقول: تمثل له الشيطان في صورته حاشاه ﷺ من ذلك، فهذا باطل أيضاً، فإن النبي ﷺ يراه النائم على غير صفته الأصلية كما حقق ذلك علماء الأمة، والرؤية المنامية محققة شرعاً واردٌ فيها أن الشيطان لا يتمثل به ﷺ فيها، وهذه الرؤية اليقظية لم يرد فيها حديث مطلقاً لا مرفوع ولا موقوف ولا مقطوع، فضلاً عن أن يرد فيها أن الشيطان لا يتمثل به فيها، فيمكن أن يظهر الشيطان للتجاني في صورة يظن التجاني أنها صورة النبي ﷺ، ويخاطبه من جهته، فأي مانع وارد من الشرع في هذا!، ولو كان التجاني وليًّا كاملاً فضلاً عن أن ولايته لا تعلم إلا من جهة أتباعه المنغمسين في بدعته، ويأتي إن شاء الله تعالى في الخاتمة بيان أن الأتباع لا اعتبار لاقوالهم بعد الانغماس في البدعة.

ثم قال العلامة أديبج:

وقد أَبَتْ رسالةُ السلوكِ عن رؤيةِ اليقظةِ في سلوكِ

فأجاب المجيب عن هذا بأنه لايتم إلا لو كان شيخه رأى النبي ﷺ حين رآه وهو في مقام السلوك الذي لا يرى فيه النبي ﷺ، ثم قال: وما في رسالة السلوك لعله جرى مجرى الغالب.

وهـذا جواب باطـل، فإن الـرسالة ليس فيها تخصيص نفي الرؤية بمقام السلوك، ولعله فهم ذلك من تسمية الكتاب «برسالة السلوك»، فظن أن كل ما فيه خاص بمقـام السلوك، وهـذا فهم فاسد، فإن «الرسالة» في كيفية السلوك للشيخ شهاب الدين عمر بن محمد السَّهْرَوَرْدِي مذكور فيها جميع أحوال الصوفية، أو فهمه من قول الشيخ أديبج في سلوك، والشيخ أديبج لم يقصد بقوله: في سلوك تقييد منع الرؤية بحال السلوك، فقوله: في سلوك جمع سلك أي: في انتظامات ذكر فيها ذلك، فمن أين له هذا التقييد حتى تكون رؤية شيخه هو المفتراة في سلوك أو غيره، وأما قوله: فلعله جرى مجرى الغالب، فهذا ترجٍّ منه، والترجي منه بعيد من الجواب، فلا فائدة فيه.

ثم قال العلامة أديبج:

فالرُّوحُ من عالمنا العلويِّ ولا يُرى العلويُّ بالسفليِّ
كيف تُرى الروحُ بعينِ الراس وذا محال كان في القياسِ

فأجاب عن البيت الأول بأن الملائكة من العالم العلوي، وقد ثبتت رؤية الصحابة رضوان الله عليهم لجبريل عليه السلام وهم من العالم السفلي، وهذا الجواب باطل جدًّا، فإن مراد الناظم بالعالم العلوي العالم الذي لا يفنى كالروح وما معها، مريداً بذلك ما مر عن ابن الحاج وغيره أن العين الفانية لا ترى العين الباقية، والنبي في دار البقـاء، والـرائي في دار الفنـاء، وفسر ذلك بقوله: كيف ترى الروح بعين الراس... الخ، وأيضاً رؤية الصحابة رضي الله تعالى عنهم لجبريل عليه السلام إنما هو في حال انتقاله من صورته العلوية الروحانية إلى الصورة السفلية، وهي تصوره بصورة رجل، وإلا لما قدروا على رؤيته، فإنه مادام على صورته الروحانية لا يراه إلا رسول على قلة، ولذا لم ير النبي ﷺ جبريل على صورته الحقيقية إلا مرتين، وإنما أمكن رؤية الرسول له ﷺ في تلك الحالة لأن الرسول حينئذٍ يتصف بالروحانية كالملك، فيتجانسان في الصفة.

وقـد قالوا عند حديث كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: «أحياناً يأتيني مثـلَ صلصلةِ الجرس وهو أشدُّه علي... الخ» يفهم منه أن الوحي كله شديد، ولكن هذه الصفة أشده، وهو واضح لأن الفهم من كلام مثلَ صلصلة

الجرس أشكل من الفهم من كلام الرجل بالتخاطب المعهود، والحكمة فيه أن العادة جرت بالمناسبة بين القائل والسامع، وهي هنا إما باتصاف السامع بوصف القائل بغلبة الروحانية وهو النوع الأول، وإما باتصاف القائل بوصف السامع وهو البشرية وهو النوع الثاني، والأول أشد بلا شك. قاله في «الفتح»، وقاله غيره.

وقد قال المفسرون عند قوله تعالى: ﴿إنهُ يراكُم هُو وقبيلُهُ من حيثُ لا ترونهُم﴾ [الأعراف: ٤٧]: إن الجن ماداموا على صورتهم الروحانية لا تمكن رؤية بني آدم لهم، وإذا تشكلوا بشكل غير الروحانية أمكنت رؤية بني آدم لهم، فهذا كله يبين بطلان اعتراض هذا المجيب بالترهات والأباطيل، ثم اعترض على قوله: ذا محال كان في القياس، فقال: إن كان يعني بالقياس القياس العادي فليس مما نحن بصدده، إذ الكرامات خوارق له، وإن كان يعني القياس العقلي فليس بمحال، لأن مصحح الرؤية الوجود، كما استدل به الأمة على جواز رؤيته تعالى بالأبصار قال:

اللهُ موجودٌ وما بهِ امترا وكلُّ موجودٍ يَصِحُّ أن يُرى

وهذا الاعتراض كله باطل من وجوه:

وأولها أن قوله: «إن كان يعني القياس العادي» كلام من لم يعرف مصطلح العلماء في الأقيسة، فإنه لم يوجد عندهم قياس يسمى بالقياس العادي، فإن القياس ثلاثة أنواع: القياس التمثيلي ويسمى بالشرعي، وهو المبوب له عند أهل الأصول، والثاني: القياس المنطقي، وهو نوعان: اقتراني واستثنائي، والثالث: قياس العكس، ولا واحد من هذه الثلاثة يسمى بالعادي، وليس مراد الناظم واحداً من الثلاثة، بل مراده القياس اللغوي، وهو المماثلة والتقدير يعني أن ما قاله هذا الرجل محال في القياس، أي لا نظير له، كقول الوراق:

تعصي الإلهَ وأنتَ تُظهِرُ حبَّهُ هذا لَعَمري في القياس بديعُ

وما قاله من أن مصحح الرؤية الوجود باطلٌ يظهر بطلانه مما مر قريباً من وجود الملائكة وعدم إمكان رؤيتهم ماداموا على صورتهم الروحانية لغير الأنبياء، ووجود الجن وعدم إمكان رؤيتهم أيضاً ماداموا كذلك، فمطلق الوجود غير مصحح للرؤية مطلقاً، بل لا بد مع ذلك من زوال المانع، وما استدل به إنما هو دليل على

أهل الاعتزال المانعين رؤية الباري مطلقاً لا على أهل السنة المانع هنا أكثرهم في دار الدنيا لوجود المانع منها مع إمكانها، وقد مر في الفصل الذي قبل هذا بيان مالك رضي الله عنه للمانع وهو ضعف تركيب أهل الدنيا. . . الخ فانظره، فما استدل به استدلال على الإمكان لا على الوقوع، ونحن بصدد الوقوع لا بصدد الإمكـان، وإلا لكان كل أحد في الدنيا تمكنه رؤية الباري جل جلاله لوجوده الوجود الحقيقي التام.

ثم قال العلامة أدبيج:

وهكذا شرحُ ابنِ باديسٍ نفى سوى المنامِ من لقاءِ المصطفى
بل عدَّهُ فائدةَ للنومِ ومثلُ ذا ينفى كلامَ القوم
من أنَّ خير الخلقِ لا يغيبُ عنهم وأنَّ شخصَهُ قريبُ

فأجاب عنه بأن هذا نقله الشارح ابن باديس عن بعض العلماء أن من قال: فائدة النوم أنه يرى المصطفى عليه الصلاة والسلام وأصحابه والسلف الصالح في النوم ولا يرون في اليقظة، قال: وهذا خرج مخرج الغالب، فلا يستدل به على نفي ما كاد أن يكون مجمعاً عليه، والشارح في آخره ذكر في مناقب خليفة أنه كان كثير الرؤية للنبي ﷺ يقظة ومناماً، فرآه ليلة سبع عشرة مرة، وقال له في إحداها: يا خليفة لا تضجر مني، فإن كثيراً من الأولياء مات بحسرة رؤيتي، وعلمه استغفارا.

استدل بذكر الشارح للقضية على أن كلامه خارج مخرج الغالب، وهذا كله باطل. أما قوله: -إن هذا خارج مخرج الغالب فهو كلام قاله من نفسه لا يحتاج إلى إبـطال، وأمـا استـدلالـه على أنـه خرج مخرج الغالب بحكاية الشارح للقضية فاستدلال فاسد، لأن حكاية العالم للمسائل لا يلزم منها أن تكون مذهباً له ولا أنه مرتضيها، فقد يذكره لأوجه كثيرة غير ذلك، وهذا بديهي عند أهل العلم، وهذه الحكاية عن خليفة وإن كان ذكرها «روح المعاني» يجب أن لا تسطر في الكتب إلا على وجه التزييف لما فيها من إيهام أن الرجل تضجر من تكرار مجيئه ﷺ له، وهو لو وقع منه ذلك كان كافراً عياذاً بالله تعالى، فمخائل التزوير لائحة عليها. وأما قوله: فلا يستدل به على نفي ما كاد أن يكون مجمعاً عليه فهو واضح البطلان،

فكيف يكون مجمعاً عليه؟! وقد مر لك عن السخاوي وغيره من العلماء أن الرؤية اليقظية لم ترد عن أحد من الصحابة ولا عمن بعدهم، وإنما جاءت بحكايات من الصالحين عن أنفسهم... إلخ، والسيوطي مع انتصاره لها لم يقدر على الاستدلال لها بحديث، ومعلوم أن الإجماع لا يكون إلا عن دليل، وقد مضى لك إنكار كثير من أجلاء العلماء لإمكانها، وتأويل كلام من حكيت عنه من الصالحين.

ثم قال المجيب: وانظر كيف جره الإنكار على هذا الولي إلى الإنكار على غيره من الأولياء حيث قال:

ومثلُ ذا ينفي كلامَ القومِ

﴿سنَسْتَدْرِجُهُم من حيثُ لا يعلمونَ وأُملي لهم إنَّ كيدي متينٌ﴾ [القلم: ٤٤].

وهذا كلام من انغمس في البدع حتى أعمى الله تعالى بصيرته، فجعل الذب عن الشريعة المطهرة المأمور به كتاباً وسنةً وإجماعاً معصيةً، فأي شيء قاله في القوم فيه لهم ضرر حتى يكون وقع فيهم ببركة شيخه هو التجاني، فإن إنكار رؤية النبي ﷺ يقظة بالبصر سبقه إليه كثير من العلماء كما مر مستوفىً، فما عليه هو إذا حكى ما قاله علماء السنة.

ثم قال العلامة أدييج:

وكلُّ ما أوهمَ رؤيةَ البَصرْ مؤولٌ إذ في البصيرةِ انْحَصرْ

فقال المجيب عليه: لعل مستنده ما مر عن الأهدل، وقد أبطله ابن حجر شارح «الشمائل».

قلت: ليس مستنده ما قاله الأهدل وحده، فإن الأهدل لم ينفرد بذلك كما مر، فقد مر قول أبي بكر بن العربي: وشذ بعض الصالحين فزعم أنها تقع بعين الرأس حقيقة. وقال القسطلاني: وبالجملة فالقول برؤيته ﷺ بعد موته بعين الرأس في اليقظة يدرك فساده بأوائل العقول... الخ ما مر عن القرطبي وغيره، فليس الأهدل منفرداً بذلك.

وما عزاه لابن حجر الهيتمي أنقله لك برمته لأبدي لك ما فيه من الفساد والانتقاض والخلل، فقد قال المجيب: إن ابن حجر الهيتمي تعقب ما ورد عن

بعض العلماء من استحالة رؤيته ﷺ يقظةً لاستلزامه خروجه من قبره ومشيه في الأسواق. . . إلخ، فقال ابن حجر:

ما قالوه من الاستلزام لبس بلازم، وبيان عدم استلزامها لما ذكر أن رؤينه يقظة لا تستلزم خروجه من قبره، لأن من كرامات الأولياء أن الله تعالى يخرق لهم الحجب، فلا مانع عقلاً ولا شرعاً ولا عادةً من أن الولي وهو بأقصى المشرق أو المغرب يكرمه الله تعالى بأن لا يجعل بينه وبين الذات الشريفة وهي في محلها من القبر الشريف ساتراً، بل يجعل ذلك الحاجب كالزجاج الذي يحكي ما وراءه، وحينئذ فيمكن أن الولي يقع نظره عليه عليه الصلاة والسلام، ونحن نعلم أنه عليه الصلاة والسلام حي في قبره يصلي، وإذا أكرم الإنسان بوقوع بصره عليه فلا مانع من أن يكرم بمحادثته ومكالمته وسؤاله عن أشياء، وأنه يجيبه عنها، وهذا كله غير منكر شرعاً ولا عقلاً، وإذا كانت المقدمات والنتيجة غير منكرتين شرعاً ولا عقلاً فإنكارهما أو إنكار أحدهما غير ملتفتٍ إليه ولا مُعوَّل عليه.

وهو تعقب باطل خارج عن موضوع المسألة، فإنه تكلم على رؤينه ﷺ في قبره، والإلزامات المذكورة إنما هي لازمة على ما يدعيه كل واحد من أنه يرى ذاته الشريفة في مصر أو في المغرب أو غير ذلك مما يلزم عليه ما ذكر لزوماً بديهيًّا، وأما ما قال فممكن على القول بجوازها يقظة، لكن قد مر لك احتجاج المانعين لها في اليقظة مطلقاً فراجعه.

قلت: لا شك على ما يقولون من رؤية فلان له في محل كذا، وفلان له في محل كذا في آن واحد إنه يلزم عليه تعلق نفس واحدة بأكثر من بدن، وذلك ممنوع شرعاً وعقلاً، كما أنه يستحيل تعلق أكثر من نفس ببدن واحد نص عليه الألوسي عند قوله تعالى: ﴿فالمدبِّراتِ أمراً﴾ [النازعات: ٥]، وما ذكره هنا يرد ما جوزه وذكره عند قوله تعالى. ﴿وخاتم النبيين﴾ [الأحزاب: ٤٠]، من أن المرئي إما روحه عليه الصلاة والسلام تجرداً وتقدساً بأن تكون قد تطورت وظهرت بصورة مرئية بتلك الرؤية مع بقاء تعلقها بجسده الشريف الحي في القبر المنيف، وإما مثالي تعلقت به روحه ﷺ المجردة القدسية، ولا مانع من أن يتعدد الجسد المثالي إلى مالا يحصى من الأجساد مع تعلق روحه القدسية عليه من الله ألف ألف صلاة

بكل جسد منها، ويكون هذا التعلق من قبيل تعلق الروح الواحدة بأجزاء بدن واحد، ولا تحتاج في إدراكاتها وإحساساتها في ذلك التعلق إلى ما تحتاجه من الآلات في تعلقها بالبدن في الشاهد.

فهذا الذي ذكره هنا مخالف بظاهره لما مر عنه، وقد قال: إن إمكان تعلقها بأكثر من بدن واحد لم يجد ما يشهد لصحته في الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة.

قلت: فلعل ما ذكره هنا ذكره ناقلاً له عن بعض الصوفية، ولم يتعرض للطعن عليه، وهو واضح البطلان، ويؤيد بطلانه ما ذكروه في حديث تمثل جبريل بصورة رجل في بعض الأحيان، قال ابن حجر وغيره: تمثل جبريل في صورة رجل معناه أن الله أفنى الزائد من خلقه وأزاله عنه ثم يعيده إليه بعد التبليغ، وجزم ابن عبد السلام بالإزالة دون الفناء، وقرر ذلك بأنه لا يلزم أن يكون انتقالها موجباً لموته، بل يجوز أن يبقى الجسد حيًّا، لأن موت الجسد بمفارقة الروح ليس بواجب عقلاً، بل بعادة أجراها الله تعالى في بني آدم، فلا يلزم في غيرهم، ونظيره انتقال أرواح الشهداء إلى أجواف طيور خضر تسرح في الجنة. وقال شيخ الإسلام: ما ذكره إمام الحرمين لا ينحصر الحال فيه، بل يجوز أن يكون الآتي هو جبريل بشكله الأصلي، إلا أنه انضم فصار على قدر هيئة الرجل، وإذ ترك ذلك عاد إلى هيئته، ومثال ذلك القطن إذا جمع بعد أن كان منتفشاً، فإنه بالنفش تحصل له صورة كبيرة وذاته لم تتغير، وهذا على سبيل التقريب، والحق أن تمثل الملك رجلاً ليس معناه أن ذاته انقلبت رجلاً، بل معناه أنه ظهر بتلك الصورة تأنيساً لمن يخاطبه، والظاهر أيضاً أن القدر الزائد لا يزول ولا يفنى بل يخفى على الرائي فقط والله أعلم. وقال العيني بعد قول ابن حجر وأزاله عنه ثم يعيده إليه بعد التبليغ: وأما التداخل فلا يصح على مذهب أهل السنة.

انظر هذا الكلام، فلم يقل أحد أن الروح تكون متعلقة بالجسد الأصلي والجسد الصوري، بل غاية ما قيل: إن الجسد الأصلي يمكن أن يبقى حيًّا بلا روح، وإن موت الجسد بمفارقة الروح خاص ببعض الخلق كبني آدم، فلم يقولوا: إن الروح يمكنها تعلقها بالجسدين، وانظر قول العيني: وأما التداخل فلا يصح

على مذهب أهل السنة، ولا معنى للتداخل المنفي إلا تعلق الروح بالجسدين، وقد قال ابن حجر انفصالاً عن هذا كله: الظاهر أن القدر الزائد لا يزول ولا يفنى بل يخفى على الرائي فقط. فاتضح لك بطلان إمكان تعلق الروح ببدنين أو أكثر كما جزم به صاحب «روح المعاني» في إحدى مقالتيه، والذي يظهر لي أن القول به شبيه بالقول بتناسخ الأرواح، ومن قبيله، ولعل القائل به مائل إلى تلك الناحية الزائغة.

وقال المجيب أيضاً: إن ابن حجر أيضاً اعترض تأويل ابن الأهدل لما وقع للأولياء من رؤيته بأنه إنما هو في حال غيبتهم فيظنونه يقظة. . . الخ، بأن فيه سوء ظن بهم حيث تشتبه عليهم رؤية اليقظة برؤية الغيبة، وهذا لا يظن بأدون العقلاء فكيف بالأكابر.

وهذا اعتراض باطل، فأي سوء ظن بهم إذا كانوا في شدة غيبة بالله تعالى فالتبست عليهم الرؤية في تلك الحالة برؤية اليقظة التامة، فهذا لا سوء أدب فيه معهم، وقريب من كلام ابن الأهدل ما عزاه في «روح المعاني» لإمام الحرمين، فقال: والذي يغلب على الظن أن رؤيته ﷺ بعد وفاته بالبصر ليست كالرؤية المتعارفة عند الناس من رؤية بعضهم لبعض، وإنما هي جمعية حالية وحالة برزخية وأمر وجداني لا يدرك حقيقته إلا من باشره، ولشدة شبه تلك الرؤية بالرؤية البصرية المتعارفة يشتبه الأمر على كثير من الرائين فيظن أنه رآه ﷺ ببصره الرؤية المتعارفة وليس كذلك، وربما يقال: إنها رؤية قلبية ولقوتها تشبه بالبصرية. فهذا الكلام مبين لكلام ابن الأهدل صريح فيما قال، وهو مبطل لما ادعاه الهيتمي من سوء الأدب معهم.

وقال المجيب: إن ابن حجر الهيتمي أيضاً اعترض قول ابن الأهدل في كلام المرسي أن النبي ﷺ لم يحجب عنه طرفة. . . إلخ ما نصه: أي لم يحجب عنه حجاب غفلة، ولم يرد أنه لم يحجب عن الصورة الشخصية طرفة عين، فذلك مستحيل.

فقال: يقال له: دعواك الاستحالة إن عينت بها الاستحالة الشرعية فمن أي دليل أو قاعدة أخذت ذلك، وإن عينت العقلية فباطلٌ.

وما قاله كلام بديهي البطلان، فقوله: الاستحالة، إن عنى بها الاستحالة الشرعية فمن أي دليل كلام من لم يتأمل، فإن النافي لمسألة قائلاً إنها لم ترد في الشرع لا يقال له: أي دليل لك على ذلك؟ فالمدعي لثبوتها في الشرع هو المطالب بالدليل، وأنى له به، ما أبعد السماء من نبح الكلاب، وبعد علمنا بعجزه عن إثباب الرؤية اليقظية بدليل شرعي نعترف له بأن استحالتها شرعية وعقلية:

أما الدليل المحيل لها شرعاً فهو قوله تعالى: ﴿وما آتاكُمُ الرّسولُ فخذوه﴾، وقد مر لك عن الحافظ السخاوي وغيره أن رؤيته ﷺ يقظة لم ترد في حديث ولا عن أحد من أهل القرون الثلاثة المشهود لهم بالخيرية، وأي دليل شرعي فوق هذا، وهذا من أدلة الاستدلال المسمى عند أهل علم الأصول بانتفاء المدرك، وقد أشار إليه في «مراقي السعود» بقوله: ثم انتفاء المدرك مما يرتضى، ودعوى الصالحين لها ليس دليلاً شرعيًّا، لأن الصوفية كما يأتي مستوفى مقيدون بالكتاب والسنة، وما عداهما من كلامهم مردود عليهم.

وأما الاستحالة العقلية فهي ما قدمناه من أنه يلزم على كلامه إن بقي على ظاهره أن النبي عليه الصلاة والسلام مقابل له هو دائماً لا يفتر عن مقابلته، خارج من قبره لا يراه إلا من كان مع أبي العباس المرسي... الخ، وما أول به ابن الأهدل تأويل قريب للفظ واضح منه، فإنه قال: لو حجب عني طرفة عين، والحجاب يقال للمانع الحسي والمعنوي، بل أكثر استعمالات أهل الصوفية له في المعنوي، فلا يستبعد هذا التأويل إلا من ليس له في العلم أدنى نصيب، أو من أعماه التعصب للبدع عن النظر في الحق.

وقال المجيب أيضاً: قال ابن حجر المكي: لا يلزم من رؤيته ﷺ كون الرائي له صحابيًّا كما زعم ابن حجر العسقلاني في «فتح الباري» لأن هذه الرؤية في عالم الملكوت وهي لا تفيد صحبة. وهذا مردود جدًّا، لأن هذا المدعى هو الرؤية البصرية اليقظية للجسد الشريف النبوي، وهذا من عالم الملك لا من عالم الملكوت، فإن عالم الملكوت كما في «مطالع المسرات» وغيره هو ما شأنه أن يدرك بالعقل والفهم، وعالم الملك ما شأنه أن يدرك بالحس والوهم، وعالم الجبروت ما شأنه أن يدرك بالحس وما معه، أو بالعقل وما معه، لكن لا في الحال بل في ثاني

حال كما في الدنيا مما لم يصل إليه فهم ولا وهم، كتعلق الجسم بالروح الذي هي به، وما في الجنة إذ هو مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وستراه العيون وتسمعه الآذان وتعرفه القلوب، ورابع العوالم عالم العزة وهو ما امتنع إدراكه بكل وجه بحيث تعزز الله تعالى به، وانفرد بعلمه، فلم يظهره لأحد من خلقه كتعلق أسمائه وصفاته من حيث تعلقها به.

فقد علمت من تفسير عالم الملكوت بأنه ما يدرك بالعقل والفهم أن هذه الرؤية البصرية غير داخلة فيه، لأنها كلها حسية، فالرائي حي أرضي، والنبي ﷺ حي في قبره، والمدعي قال: إنه رأى جسده الشريف على حقيقته من غير تمثال ولا خيال متعصب لكون ذلك على حقيقته، وكيف لا يكون صحابيًّا مع هذه الأوصاف المذكورة؟

ومن أدلة المجيب عليها ما ذكره من كون السيوطي قال: إنه يحتاج للنبي ﷺ في تصحيح الأحاديث التي ضعفها المحدثون من طريقهم، والجواب عن هذا أن السيوطي إذا كان قال هذا لم يعمل به يوماً. ولم يعتمد عليه ﷺ بعد موته في تصحيح حديث في جميع مؤلفاته الكثيرة، ولم يعز إليه حديثاً أخذه منه ﷺ بعد موته في جميعها، فإذا صحت نسبة ما ذكره له عُلم أنه لم يرد من ذلك تأسيساً وإنما أراد به تأنيساً لما يعلمه، وأين هذا مما فعله شيخه المخترع المشرع من بنائه شريعته المخترعة المختلقة على هذه الرؤية اليقظية التي لم يرد لها دليل شرعي مطلقاً وما لها إلا حكايات عن الصالحين أكثرها قابل للتأويل، وما لم يقبل للتأويل منها لا عبرة به شرعاً ولا التفات عليه، لأنه كل ما يحكى عن الصالحين مما لم يوجد له أصل في الشريعة المطهرة لا يعتد به، فالشريعة هي المحك عند كل من يريد اتباع السنة، وعلى كل فهذه الرؤية التي هي مبنى شريعتهم الباطلة لا أصل لها. وكل ما أجاب به هذا المجيب إنما هو من الجدل الذي هيأه الله تعالى لكل ذي بدعة وضلالة، فقد أخرج أحمد والترمذي وابن ماجه عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أتوا الجدل، ثم قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿ما ضرَبُوهُ لكَ إلا جدلاً بل هم قوم خَصِمونَ﴾ [الزخرف: ٥٨]».

ثم أذكر لك فصلاً في حكم ما يحكى عن الصالحين فأقول:

فصــــل

في حكم ما يحكى عن كثير من الصالحين إنه يرى النبي ﷺ يقظة بعد موته ويسمع منه فوائد وأخباراً

فأقول: قال الإمام الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» كما في «المواهب»: وهم يعني: أرباب القلوب في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد.

قال الزرقاني: ثم يرتقي الحال من مشاهدة الصورة والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق.

وقد مر قول ابن أبي جمرة، ونقل عن جماعة من الصالحين أنهم رأوا النبي ﷺ في اليقظة، وسألوه عن أشياء كانوا منها متشوشين، فأخبرهم بتفريجها، ونص لهم على الوجوه التي يكون منها فرجها، فجاء الأمر كذلك بلا زيادة ولا نقص، وذكر ما ملخصه أنه يؤخذ من قوله: «فإن الشيطان لا يتمثل بي» أن من تمثلت صورته ﷺ في خاطره من أرباب القلوب، وتصور له في عالم سره أنه يكلمه، أن ذلك يكون حقًا، بل ذلك أصدق من مرأى غيرهم لما من الله به عليهم من تنوير قلوبهم.

قال في «فتح الباري»: وهذا المقام الذي أشار إليه هو الإلهام، وهو من جملة أصناف الوحي إلى الأنبياء، ولكن لم أر في شيء من الأحاديث وصفه بما وصفت به الرؤيا أنه جزء من النبوة.

قلت: ما قاله ابن حجر قصد به الاعتراض على قول ابن أبي جمرة، بل ذلك أصدق من مرأى غيرهم، وبيان ذلك هو أن هذه الرؤية اليقظية لم يرد فيها شيء يدل على تمثله ﷺ يقظة لبعض الصالحين والأولياء، وإذا كان ذلك كذلك أمكن

أن يكون ذلك إخباراً من الشيطان من غير تمثل به، كما وقع نظيره من جهة الرب جل جلاله للشيخ سيدي عبد القادر الجيلاني، أو بتمثله به، ولم يرد لنا ما يمنعه من الصادق المصدوق كما ورد في الرؤية المنامية، وكلام ابن حجر يرشد إليه، وفي هذا كله دلالة على أن الرؤيا المنامية أقوى من الرؤيا اليقظية، فيكون المسموع فيها أقوى من المسموع في اليقظية، وهذا واضح، وإيضاحه هو أن الرؤية الصالحة من كل مسلم ورد في الحديث الصحيح أنها جزء من النبوة، وورد في رؤيته ﷺ خصوصاً أنها حق، وأن الشيطان لا يتمثل به، ورؤيته في اليقظة لم يرد فيها حديث ولو في غاية الضعف، حتى إنه عصمه الله تعالى من أن توضع فيها أحاديث، ومعلوم عند كل ذي عقل أن ما هو ثابت بالسنة أقوى مما لم يرد فيه شيء من الأدلة الشرعية المقررة عند أهل الشريعة، بل قد وقع إنكار كثير من العلماء لها رأساً، وحملها كثير منهم على التأويل كما مر محرراً.

ثم قال ابن حجر: وقيل في الفرق بين الإلهام والرؤيا المنامية أن المنام يرجع إلى قواعد متقررة، وله تأويلات مختلفة، ويقع لكل أحد، بخلاف الإلهام فإنه لا يقع إلا للخواص، ولا يرجع إلى قاعدة يميز بها بينه وبين لمة الشيطان، وتعقب بأن أهل المعرفة بذلك ذكروا أن الخاطر الذي يكون من الحق يستقر ولا يضطرب، والذي يكون من الشيطان يضطرب ولا يستقر، فهذا إن ثبت كان فرقاً واضحاً، ومع ذلك فقد صرح الأئمة بأن الأحكام الشرعية لا تثبت بذلك... الخ ما يأتي له عن أبي المظفر.

وتحرير القول في مسألة الإلهام هو ما أبديه لك عن الشاطبي في «الموافقات» فأقول لك:

اعلم أن الفراسة والكشف والإلهام والوحي النومي عبارات عن معنى واحد، وهي واردة في السنة، ولكن للعمل على مقتضاها شرط، وهو أن هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر إلا بشرط أن لا تخرم حكماً شرعيًا ولا قاعدة دينية، فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعيًا ليس بحق في نفسه، بل هو إما خيال أو وهم، وإما من إلقاء الشيطان وقد يخالطه ما هو حق وقد لا يخالطه، وجميع ذلك لا يصح

اعتباره من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع، وذلك أن التشريع الذي أتى به رسول الله ﷺ عام لا خاص، وأصله لا ينخرم، ولا ينكسر له اطراد، ولا يحاشى من الدخول تحت حكمه مكلف، وإذا كان كذلك فكل ما جاء من هذا القبيل الذي نحن بصدده مضاد لما تمهد في الشريعة فهو فاسد باطل، ومن هنا لم يعبأ الناس من الأولياء وغيرهم بكل كشف أو خطاب خالف المشروع، بل عدوا أنه من الشيطان، وإذا ثبت هذا فقضايا الأحوال المنقولة عن الأولياء محتملة، ومن طالع سير الأولياء وجدهم محافظين على ظواهر الشريعة، غير ملتفتين فيها إلى هذه الأشياء، فليس القصد بالكرامات والخوارق أن تخرق أمراً شرعيًّا، ولا أن تعود على شيء منه بالنقض، كيف وهو ناتج عن اتباعه، فمحال أن ينتج المشروع ما ليس بمشروع، أو يعود الفرع على أصله بالنقض، هذا لا يكون ألبتة. وتأمل ما جاء في شأن المتلاعنين إذ قال عليه الصلاة والسلام: «إن جاءت به على صفة كذا فهو لفلان، وإن جاءت به على صفة كذا فهو لفلان، فجاءت به على إحدى الصفتين وهي المقتضية للمكروه، ومع ذلك لم يقم عليها الحد»، وقد جاء في الحديث نفسه: «لولا الأيمانُ لكان لي ولها شأنٌ» فدل على أن الأيمان هي المانعة، وامتناعه مما هم به يدل على أنه ما تفرس به لا حكم له حين شرعية الأيمان، ولو ثبت ما قاله الزوج بالبينة أو الإقرار بعد الأيمان لم تكن الأيمان دارئة عنها.

ثم قال: فالذي يطرد أن لا يكون حكم المكاشفة مختصًّا، بل يكون جارياً على مقتضى أحكام أهل العوائد الظاهرة، ومن الدليل على ذلك من غير ما مر أوجه:

أحدها: أن الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لها قاعدة، ولم يرتبط لحكمها مكلف، إذ كانت لكون الأفعال كلها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة، فلا وجه إلا يمكن فيه الصحة والفساد، فلا حكم لأحد على فعل من الأفعال بواحد منهما على البت، وعند ذلك لا يحكم بترتب ثواب ولا عقاب ولا إكرام ولا إهانة ولا حقن دم ولا إهداره ولا إنفاذ حكم من حاكم، وما كان هكذا لا يصح أن يشرع مع فرض اعتبار المصالح، وهو الذي انبنت عليه الشريعة.

والثاني: أن الأمور الخارقة لا يطرد أن تصير حكماً يبنى عليه لأنها مخصوصة بقوم مخصوصين، وإذا اختصت لم تجر مع غيرهم، فلا تكون قواعد الظاهر شاملة لهم، ولا أيضاً تجري فيما بينهم وبين غيرهم ممن ليس منهم، إذ لا يصح أن يحكم بمقتضى الخوارق على من ليس من أهلها باتفاق من الفريقين، أعني: في نصب أحكام العامة، إذ ليس للحاكم أو السلطان أن يحكم للولي بمقتضى كشفه، أو السلطان نفسه على من ليس بولي من غير معاملة بالأسباب الظاهرة، ولا أيضاً للوليين إذا ترافعا إلى الحاكم في قضية، وإذا فرض أنها غير شاملة لهم، كان على ما يأتي البرهان عليه قريباً من أن الشريعة عامة وأحكامها عامة على جميع الخلق وفي جميع الأحوال، كيف وهم يقولون: إن الولي قد يعصي، والمعاصي جائزة عليه، فلا فعل يخالف ظاهره ظاهر الشرع إلا والسابق إلى بادي الرأي منه أنه عصيان، فلا يصح مع هذا أن يثبت أن هذا الفعل الخارق الذي لا يجري على ظاهر الشرع مشروع، لتطرق الاحتمالات، وهذا هو الوجه الثالث.

والرابع: أن أولى الخلق بهذا رسول الله ﷺ، ثم الصحابة رضي الله عنهم، ولم يقع منه عليه الصلاة والسلام شيء من ذلك إلا ما نصت شريعته عليه مما خص به ولم يعد إلى غيره، وما سوى ذلك فقد أنكر على من قال له: يحل الله لنبيه ما شاء، ومن قال: إنك لست مثلنا، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فغضب وقال: «إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله، وأعلمكم بما اتقى»، وهو الذي قعد القواعد ولم يستثن وليًا من غيره، وقد كان حقيقاً بذلك لو نزل الحكم باستثناء الولي وأصحاب الخوارق، وكذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وهم الأولياء حقًا، والفضلاء حقًا.

والخامس: أن الخوارق في الغالب إذا جرت أحكامها معارضة للضوابط الشرعية فلا تنتهض أن تثبت، فإن ذلك إعمال لمخالفة المشروعات، ونقض لمصالحها الموضوعات، ألا ترى أن رسول الله ﷺ قد كان عالماً بالمنافقين وأعيانهم، وكان يعلم منهم فساداً في أهل الإسلام، ولكن كان يمتنع من قتلهم، لمعارض هو أرجح في الاعتبار، فقال: «لا يتحدث الناس أن محمداً يقتُلُ أصحابَه»، فمثله

يلغى في جريان الخوارق على أصحابها، إذ لا يعتقد من لا خبرة له أن للصوفية شريعة أخرى، ولهذا وقع إنكار الفقهاء لفعل أبي يعزى رضي الله عنه، فالقول بجواز انفراد أصحاب الخوارق بأحكام خارجة عن أحكام العادات الجمهورية قولٌ يقدح في القلوب أموراً يطلب التحرز منها شرعاً، فلا ينبغي أن يخصوا بزائد على مشروع الجمهور، ولذلك اعتقد كثير من الغالين فيهم مذهب الإباحة، وعضدوا بما سمعوا منهم رأيهم، وهذا تعريض بهم إلى سوء المقالة، وحاشا لله أن يكون أولياء الله تعالى الأبرار من هذه الطوارق المنخرقة، غير أن الكلام جرى إلى الخوض في هذا المعنى، فقد علم منهم المحافظة على حدود الشريعة ظاهراً وباطناً، وهم القائمون بأحكام السنة على ما ينبغي، المحافظون على اتباعها، لكن انحراف الفهم في هذه الأزمنة وفيما قبلها طرق في أحوالهم ما طرق، ولأجله وقع البحث في هذه المسائل حتى يتقرر بحول الله ما يفهم به عنهم مقاصدهم، وما توزن به أحوالهم حسبما تعطيه حقيقة طريقتهم المثلى، فليس الاطلاع على المغيبات ولا الكشف الصحيح بالذي يمنع من الجريان على مقتضى الأحكام العادية، والقدوة في ذلك رسول الله ﷺ ثم ما جرى عليه السلف الصالح.

قلت: يأتي إن شاء الله فصل مستقل في أقوال مشاهير الصوفية من التزامهم للكتاب والسنة وعدم الخروج عنهما.

ثم قال: وأما قصة الخضر عليه السلام، وقوله: ﴿وما فَعَلْتُهُ عن أمري﴾ [الكهف: ٨٢] فيظهر به أنه نبي، وذهب إليه جماعة من العلماء استدلالاً بهذا القول، ويجوز للنبي أن يحكم بالوحي من غير إشكال، وإن سلم فهي قضية عين، ولأمر ما وليست جارية على شرعنا، والدليل على ذلك أنه لا يجوز في هذه الملة لولي ولا لغيره ممن ليس نبي أن يقتل صبيًّا لم يبلغ، وإن علم أنه طبع كافراً، وأنه لا يؤمن أبداً، وأنه إن عاش أرهق أبويه طغياناً وكفراً، وإن أذن له من عالم الغيب في ذلك، لأن الشريعة قد قررت الأمر والنهي.

وإنما الظاهر في تلك القضية أنها وقعت على مقتضى شريعة أخرى، وعلى مقتضى عتاب موسى عليه السلام، وإعلامه على أن ثم علماء أخر وقضايا أخر

لا يعلمها هو، فليس كل ما اطلع عليه الولي من الغيوب يسوغ له شرعاً أن يعمل عليه، بل هو على ضربين:

أحدهما: ما خالف العمل به ظواهر الشريعة، من غير أن يصح رده إليها، فهذا لا يصح العمل عليه ألبتة.

والثاني: ما لم يخالف شيئاً من الظواهر، أو إن ظهر منه خلاف يرجع بالنظر الصحيح إليها، فهذا يسوغ العمل عليه، وذلك على أوجه.

أحدها: أن يكون في أمر مباح، كأن يرى المكاشف أن فلاناً يقصده في الوقت الفلاني، أو يعرف ما قصد إليه في إتيانه من موافقة أو مخالفة، أو يطلع على ما في قلبه من حديث أو اعتقاد حق أو ما أشبه ذلك، فيعمل على التهيئة له حسبما قصد إليه، أو يتحفظ من مجيئه إن كان قصده الشر، فهذا من الجائز له كما لو رأى رؤيا تقتضي ذلك، لكن لا يعامله إلا بما هو مشروع.

والثاني: أن يكون العمل عليها لفائدة يرجو نجاحها، فإن العاقل لا يدخل على نفسه ما لعله يخاف من عاقبته، فقد يلحقه بسبب الالتفات إليها عجب أو غيره، والكرامة كما أنها خصوصية، كذلك هي فتنة واختبار، لينظر كيف تعملون، وإذا عرضت حاجة أو كان ذلك لسبب يقتضيه فلا بأس، وقد كان ﷺ يخبر بالمغيبات للحاجة إلى ذلك، ومعلوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يخبر بكل مغيب اطلع عليه، بل كان ذلك في بعض الأوقات وعلى مقتضى الحاجات، وقد أخبر عليه الصلاة والسلام المصلين خلفه بأنه يراهم من وراء ظهره لما لهم في ذلك من الفائدة المذكورة في الحديث، وكان يمكن أن يأمرهم وينهاهم من غير إخبار بذلك، وهكذا سائر كراماته ومعجزاته، فعمل أمته في هذا المكان بمثله أولى منه في الوجه الأول، ولكنه مع ذلك في حكم الجواز لما مر من خوف العوارض، كالعجب ونحوه، والإخبار في حق النبي عليه الصلاة والسلام مسلم، ولا يخلو إخباره من فوائد، ومنها تقوية إيمان كل من رأى ذلك أو سمع به، وهي فائدة لا تنقطع مع بقائه الدنيا.

والثالث: أن يكون فيه تحذيراً وتبشيراً ليستعد لكل عدته، فهذا أيضاً جائز كالإخبار عن أمر ينزل إن لم يكن كذا أو لا يكون، إن فعل كذا فيعمل على وفق ذلك على وزان الرؤيا الصالحة، فله أن يجري بها مجرى الرؤيا، كما روي عن أبي جعفر بن تركان، قال: كنت أجالس الفقراء، ففتح علي بدينار، فأردت أن أدفعه إليهم، ثم قلت في نفسي: لعلي أحتاج إليه، فهاج بي وجع الضرس، فقلعت سناً، فوجعت الأخرى حتى خلعتها، فهتف بي هاتف: إن لم تدفع إليهم الدينار لا يبقى في فيك سن واحدة.

وعن الروذباري قال في استقصاء في أمر الطهارة: فضاق صدري ليلة لكثرة ما صببت من الماء ولم يسكن قلبي، فقلت: يا رب عفوك، فسمعت هاتفاً يقول: العفو في العلم، فزال عني ذلك، فإذا تقرر هذا الطريق فهو الصواب، وعليه يربي المربي، وبه يعلق همم السالكين تأسّياً بسيد المرسلين، وهو أقرب إلى الخروج عن مقتضى الحظوظ، وأولى برسوخ القدم، وأحرى بأن يتابع عليه صاحبه ويقتدى به فيه، قال: وإنما ذكرت هذه الأوجه الثلاثة لتكون مما يحتذى حذوه، وينظر في هذا المجال إلى جهته.

قلت: انظر رحمك الله هذه الأوجه الثلاثة أين هي مما أحدثه هذا الرجل المشرع من اختراع شريعة مكذوب بها على النبي ﷺ في آخر الزمان وصار فعله أساساً لكل من أراد إحداث شرع لم يكن من الشريعة المحمدية، فيكون عليه إثم من فعل ذلك إلى يوم القيامة، ثم اذكر ما مرت الإشارة إليه مما يقرر إبطال العمل بالهامات ومكاشفات الصالحين، فاقول: قال في «الموافقات»: الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى إنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف ألبتة، فهي عامة في جميع المكلفين، وجارية على مختلفات أحوالهم، والدليل على ذلك مع أنه واضح أمور:

أحدها: النصوص المتضافرة كقوله تعالى: ﴿وما أرسلناكَ إلا كافةً للناسِ بشيراً ونذيراً﴾ [سبأ: ٢٨] وقوله: ﴿قل يا أيها الناسُ إني رسولُ اللهِ إليكُم جميعاً﴾

[الأعراف: ١٥٨] وقوله عليه الصلاة والسلام: «بعثتُ إلى الأحمر والأسود» وأشباه هذه النصوص مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة، ولو كان بعض الناس مختصًا بما لم يختص به غيره لم يكن مرسلاً إلى الناس جميعاً، إذ يصدق على من لم يكلف بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل إليه به، فلا يكون مرسلاً بذلك الحكم الخاص إلى الناس جميعاً، وذلك باطل، فما أدى إليه مثله بخلاف الصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكلف فإن لم يرسل إليه بإطلاق، ولا هو داخل تحت الناس المذكورين في القرآن، فلا اعتراض به، وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسوبة إلى خطاب الوضع فظاهر الأمر فيه.

والثاني: أن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح مرآة، فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، لكنها كذلك حسبما مر، فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص، وإنما يستثنى من هذا ما كان اختصاصاً برسول الله ﷺ كقوله تعالى: ﴿وامرأةً مؤمنةً إن وهبت نفسها للنبي.... خالصة لك من دون المؤمنين﴾ [الأحزاب: ٥٠]. وقوله: ﴿ترجي من تشاء منهن﴾ [الأحزاب: ٥١] وما أشبه ذلك مما ثبت فيه الاختصاص بالدليل، ويرجع إلى هذا ما خص هو به بعض أصحابه كشهادة خزيمة، فإنه راجع إليه عليه الصلاة والسلام، أو غير راجع إليه، كاختصاص أبي بردة بن نيار بالتضحية بالعناق الجذعة، وخصه بذلك بقوله: «ولن تجُزىء عن أحد بعدك» فهذا لا نظر فيه، إذ هو راجع إلى جهة رسول الله ﷺ، ولأجله وقع النص على الاختصاص في مواضعه، إعلاماً بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص.

والثالث: إجماع العلماء المتقدمين على ذلك من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ولذلك صيروا أفعال رسول الله ﷺ حجة للجميع في أمثالها، وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة، وليس لها صيغ عامة، أن تجري على العموم، إما بالقياس، أو بالرد إلى الصيغة، أن تجري على العموم المعنوي أو غير ذلك من المحاولات، بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة الأولى مختصًا بها. وقد قال تعالى: ﴿فلما قضى زيدٌ منها وطراً زوَّجْناكها لكي لا يكونَ على المؤمنينَ

حرجٌ . . . ﴾ [الأحزاب: ٣٧] فقرر الحكم في مخصوص، ليكون عامًّا في الناس، وتقرر صحة الإجماع لا يحتاج إلى مزيد، لوضوحه عند من زاول أحكام الشريعة.

والرابع: أنه لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها، وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر، وهذا باطل بإجماع، فما لزمَ عنه مثله، ولا أعني بذلك ما كان نحو الولايات وأشباهها من القضاء والإمامة والشهادة والفتيا في النوازل والعرافة والنقابة والكتابة والتعليم للعلوم وغيرها، فإن هذه الأشياء راجعة إلى النظر في شرط التكليف بها، وجامع الشروط في التكليف القدرة على المكلف به، فالقادر على القيام بهذه الوظائف مكلف بها على الإطلاق والعموم، ومن لا يقدر على ذلك ساقط عنه التكليف بإطلاق، كالأطفال والمجانين بالنسبة إلى الطهارة والصلاة ونحوها، فالتكليف عام لا خاص من جهة القدرة أو عدمها لا من جهة أخرى، بناء على منع التكليف بما لا يطاق، وكذلك الأمر في كل مكان موهماً للخطاب الخاص، كمراتب الإيغال في الأعمال، ومراتب الاحتياط في الدين، وغير ذلك.

ثم قال: وهذا الأصل يتضمن فوائد عظيمة، منها أنه يعطي قوة عظيمة في إثبات القياس على منكريه من جهة أن الخطاب الخاص ببعض الناس والحكم الخاص كان واقعاً في زمن رسول الله ﷺ كثيراً، ولم يؤت فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع، فلا يصح مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد، وليس في القضية لفظ يستند إليه في إلحاق غير المذكور بالمذكور، فأرشدنا ذلك إلى أنه لا بد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما في معناها، وهو معنى القياس، وتأيد بعمل الصحابة رضي الله تعالى عنهم فانشرح الصدر لقبوله. ومنها أن كثيراً ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة ظن أن الصوفية جرت على طريق غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة في الشريعة، مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم، ويرشحون ذلك بما يحكى عن بعضهم أنه سُئل عما يجب في زكاة كذا، فقال: على مذهبنا أو على مذهبكم، ثم قال: أما على مذهبنا فالكل لله تعالى، وأما على

مذهبكم فكذا وكذا، وعند ذلك افترق الناس فيهم، فمن مصدق بهذا الظاهر مصرح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصة هي أعلى مما بث في الجمهور، ومن مكذب ومشنع يحمل عليهم وينسبهم إلى الخروج عن الطريقة المثلى والمخالفة للسنة، وكلا الفريقين في طرف، وكل مكلف داخل تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق كما تبين آنفاً، ولكن روح المسألة الفقه في الشريعة حتى يتبين ذلك والله المستعان ومن ذلك أن كثيراً يتوهمون أن الصوفية أبيح لهم أشياء لم تبح لغيرهم، لأنهم ترقوا عن رتبة العوام المنهمكين في الشهوات إلى رتبة الملائكة الذين سلبوا الإنصاف بطلبها والميل إليها. فاستجازوا لمن ارتسم في طريقهم إباحة بعض الممنوعات في الشرع بناء على اختصاصهم عن الجمهور، فقد ذكر نحو هذا في سماع الغناء، وإن قلنا بالنهي عنه، كما أن من الفلاسفة المتنسبين إلى الإسلام من استباح شرب الخمر بناء على قصد التداوي بها، واستجلاب النشاط في الطاعة لا على قصد التلهي، وهذا باب فتحته الزنادقة بقولهم: إن التكليف خاص بالعوام، ساقط عن الخواص، وأصل هذا كله من إهمال النظر في الأصل المتقدم، فليعتن به وبالله تعالى التوفيق.

قلت: مقالة الزنادقة هذه كثيراً ما يسعى في ترويجها الفساق من المدعين للولاية، حتى يجدوا مسرح الشهوات واسع المجال بعيد ما بين الجوانب، وانسحبت على ذلك الأغبياء فلم يزنُوا سيرة المدعي للولاية بميزان الشريعة، وساعد على انتشار هذه الضلالات الهادمة لقانون الشريعة، كمسألة النجاني هذه التي تركت الشريعة البيضاء غير محصورة يُمكن كل من أراد الإحداث فيها من المتنسبين إلى الطريقة الصوفية إحداث ما شاء إلى يوم القيامة، أن المتنسبين للعلم يهابون التعرض لكل من ادعى الولاية بحالة أو مقالة، وما ذلك إلا من ضعف البصيرة، وقلة الرسوخ في العلم، وعدم التحقق بحقائق الدين التي يضمحل أمامها كل باطل، وتسقط تجاهها كل دعوى كاذبة، كما كان عليه سلف هذه الأمة وخلفها من الإنكار على كل من أدخل في دين الله تعالى ما ليس منه، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

ثم قال: وكما أن الشريعة عامة في جميع المكلفين، جارية على مختلفات

أحوالهم، كذلك هي أيضاً عامة بالنسبة إلى عالم الغيب والشهادة من جهة كل مكلف، فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن، كما نرد إليها كل ما في الظاهر، والدليل على ذلك أشياء، منها ما تقدم من ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة ظاهر الشريعة، والثاني: أن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها، فلو كان ما يقع من الخوارق والأمور الغيبية حاكماً عليها بتخصيص عموم أو تقييد إطلاق أو تأويل ظاهر أو ما أشبه ذلك لكان غيرها حاكماً عليها، وصارت هي محكوماً عليها بغيرها، وذلك باطل باتفاق، فكذلك ما يلزم عنه، فالخوارق لا اعتبار لها إلا مع موافقة ظاهر الشريعة، لأنها قد تكون في ظاهرها كرامات، وليست كذلك، بل هي أعمال من أعمال الشيطان، كما حكى عياض عن الفقيه أبي ميسرة المالكي أنه كان ليلة بمحرابه يصلي ويدعو ويتضرع، وقد وجد رقة، فإذا المحراب قد انشق وخرج منه نور عظيم، ثم بدا له وجه كالقمر، وقال له: تَمَلَّ من وجهي يا أبا ميسرة، فأنا ربك الأعلى، فبصق في وجهه، وقال له: اذهب يا لعين عليك لعنة الله. وكما مر عن الجيلاني، فهذا وأشباهه لو لم يكن الشرع حكماً فيه ما عرف أنه شيطاني، إلى أن قال: فعلم أن كل خارقة حدثت أو تحدث لا يصح ردها ولا قبولها إلا بعد عرضها على أحكام الشريعة، فإن ساغت هناك فهي مقبولة صحيحة في موضعها، وإلا لم تقبل إلا الخوارق الصادرة من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فإنه لا ينظر فيها لأحد لأنها واقعة على الصحة قطعاً، فلا يمكن فيها غير ذلك...

والرؤيا الصالحة وإن كانت جزءاً من النبوة، إذا كانت من غير الأنبياء لا يعمل بها شرعاً، إلا أن تعرض على ما بأيدينا من الأحكام الشرعية، فإن سوغتها عمل بمقتضاها، وإلا وجب تركها والإعراض عنها، وإنما فائدتها البشارة والنذارة خاصة، قاله الشاطبي في «الاعتصام» قال: ولا يقال: إن الرؤيا من أجزاء النبوة فلا ينبغي أن تهمل، وأيضاً المخبر في المنام قد يكون النبي ﷺ، وهو قد قال من رآني في المنام فقد رآني حقًّا، فإن الشيطان لا يتمثل بي، وإذا كان كذلك فإخباره في النوم كإخباره في اليقظة، لأنا نقول: إن كانت الرؤيا من أجزاء النبوة، فليست إلينا من كمال الوحي، بل جزء من أجزائه، والجزء لا يقوم مقام الكل في جميع الوجوه، بل إنما يقوم مقامه في بعض الوجوه، وقد صرفت إلى جهة البشارة

والنذارة، وذلك كاف.

قال: وأضعف المبتدعين احتجاجاً قوم استندوا في أخذ الأعمال إلى المقامات، وأقبلوا وأعرضوا بسببها، فيقولون: رأينا فلاناً الرجل الصالح، فقال لنا: اتركوا كذا، واعملوا كذا، ويقع هذا كثيراً للمترسمين برسم الصوفية، وربما قال: رأيت النبي ﷺ في النوم، فقال لي كذا، وأمرني بكذا، فيعمل بها، ويترك بها، معرضاً عن الحدود الموضوعة في الشريعة، وهو خطأ، ثم قال: فالصوفية هم المشهورون باتباع الشريعة، المقتدون بأفعال السلف الصالح، المثابرون في أقوالهم وأفعالهم على الاقتداء التام والفرار عما يخالف ذلك، ولكنهم في كثير من الأمور يستحسنون أشياء لم تأت في كتـاب ولا سنة، ولا عمل بأمثالها السلف الصالح، فيعملون بمقتضاها، ويثابرون عليها، ويحكمونها طريقاً لهم مهيعاً وسنة لا تخلف، بل ربما أوجبوها في بعض الأحوال.

فنقول: أولاً: كل ما عمل به الصوفية المعتبرون في هذا الشأن، إما أن يكون مما ثبت له أصل في الشريعة، أو لا، فإن كان له أصل فهم خُلقاء به، كما أن السلف من الصحابة والتابعين خلقاء بذلك، وإن لم يكن له أصل في الشريعة فلا عمل عليه، لأن السنة حجة على جميع الأمة، وليس عمل أحد من الأمة حجة على السنـة، لأن السنة معصومة عن الخطأ، وصاحبها معصوم، وسائر الأمة لم تثبت لهم العصمة إلا مع إجماعهم خاصة، وإذا اجتمعوا تضمن إجماعهم دليلاً شرعيًّا، فالصوفية كغيرهم ممن لم تثبت له العصمة، فيجوز عليهم الخطأ والنسيان والمعصية كبيرتها وصغيرتها، فأعمالهم لا تعدو الأمرين، ولذلك قال العلماء: كل كلام مأخوذٌ أو متروكٌ إلا ما كان من كلام النبي ﷺ، وقد قرر ذلك القشيري أحسن تقـرير، فقـال: فإن قيل: فهل يكون الولي معصوماً حتى لا يصر على الذنوب؟ قال: أما وجوباً كما يقال في الأنبياء فلا، وأما أن يكون محفوظاً حتى لا يصر على الذنوب وإن حصلت منهم آفات أو زلات فلا يمتنع ذلك في وصفهم، قال: قيل للجنيد: أيزني العارف؟ فأطلق مليًّا، ثم رفع رأسه، وقال: وكان أمر الله قدراً مقدوراً، فهذا كلام منصف، فكما تجوز عليهم المعاصي، فالابتداع وغيره كذلك يجوز عليهم، فالواجب علينا أن نقف مع الاقتداء بمن يمتنع عليه الخطأ،

ونقف عن الاقتداء بمن لا يمتنع عليه إذا ظهر في الاقتداء به إشكال، بل نعرض ما جاء عن الأئمة على الكتاب والسنة، فما قبلاه قبلناه، وما لم يقبلاه تركناه، ولا علينا إذا قام لنا الدليل على اتباع الشرع، ولم يقم لنا دليل عى اتباع أقوال الصوفية وأعمالهم إلا بعد عرضها، وبذلك وصى شيوخهم، وإن كل ما جاء به صاحب الوجد والذوق من الأحوال والعلوم والفهوم يعرض على الكتاب والسنة، فإن قبلاه صح، وإلا لم يصح، فكذلك ما رسموه من الأعمال وأوجه المجاهدات وأنواع الالتزامات.

فنقول: أولا: كل ما عمل به الصوفية المعتبرون في هذا الشأن، إما أن يكون مما ثبت له أصل في الشريعة، أو لا، فإن كان له أصل فهم خُلقاء به، كما أن السلف من الصحابة والتابعين خلقاء بذلك، وإن لم يكن له أصل في الشريعة فلا عمل عليه، لأن السنة حجة على جميع الأمة، وليس عمل أحد من الأمة حجة على السنـة، لأن السنة معصومة عن الخطأ، وصاحبها معصوم، وسائر الأمة لم تثبت لهم العصمة إلا مع إجماعهم خاصة، وإذا اجتمعوا تضمن إجماعهم دليلاً شرعيًا، فالصوفية كغيرهم ممن لم تثبت له العصمة، فيجوز عليهم الخطأ والنسيان والمعصية كبيرتها وصغيرتها، فأعمالهم لا تعدو الأمرين، ولذلك قال العلماء: كل كلام مأخوذٌ أو متروكٌ إلا ما كان من كلام النبي ﷺ، وقد قرر ذلك القشيري أحسن تقرير، فقال: فإن قيل: فهل يكون الولي معصوماً حتى لا يصر على الدنوب؟ قال: أما وجوباً كما يقال في الأنبياء فلا، وأما أن يكون محفوظاً حتى لا يصر على الذنوب وإن حصلت منهم آفات أو زلات فلا يمتنع ذلك في وصفهم، قال: قيل للجنيد: أيزني العارف؟ فأطلق مليًا، ثم رفع رأسه، وقال: وكان أمر الله قدراً مقدوراً، فهذا كلام منصف، فكما تجوز عليهم المعاصي، فالابتداع وغيره كذلك يجوز عليهم، فالواجب علينا أن نقف مع الاقتداء بمن يمتنع عليه الخطأ، ونقف عن الاقتداء بمن لا يمتنع سليه إذا ظهر في الاقتداء به إشكال، بل نعرض ما جاء عن الأئمة على الكتاب والسنة، فما قبلاه قبلناه، وما لم يقبلاه تركناه، ولا علينا إذا قام لنا الدليل على اتباع الشرع، ولم يقم لنا دليل عى اتباع أقوال الصوفية وأعمالهم إلا بعد عرضها، وبذلك وصى شيوخهم، وإن كل ما جاء به صاحب الوجد والذوق من الأحوال والعلوم والفهوم يعرض على الكتاب والسنة، فإن قبلاه

صح، وإلا لم يصح، فكذلك ما رسموه من الأعمال وأوجه المجاهدات وأنواع الالتزامات.

ثم نقول ثانياً: إذا نظرنا في رسومهم التي حدوا، وأعمالهم التي امتازوا بها عن غيرهم بحسب تحسين الظن والتماس أحسن المخارج، ولم نعرف لها مخرجاً، فالواجب علينا التوقف عن الاقتداء والعمل، وإن كانوا مس جنس من بقندى بهم، لا ردًّا لهم واعتراضاً، بل لأنا لم نفهم وجه رجوعه إلى القواعد الشرعية، كما فهمنا غيره، ألا ترى أننا نتوقف عن الأحاديث النبوية التي يشكل علينا وجه الفقه فيها، فإن سنح بعد ذلك للعمل بها وجه جارٍ على الأدلة قبلناه، وإلا فلسنا مطلوبين بذلك، ولا علينا ضرر في التوقف، لأنه توقف مسترشد، لا توقف رادٍّ مقترح، فالتوقف هنا بترك العمل أولى وأحرى.

ثم نقول ثالثاً. إن هذه المسائل وأشباهها قد صارت مع ظاهر الشريعة كالمتدافعة، فيحمل كلام الصوفية وأعمالهم مثلاً على أنها مستندة إلى دلائل شرعية، إلا أنها عارضها في النقل أدلة أوضح منها في أفهام المتفقهين وأنظار المجتهدين، ويجرى على المعهود في سائر أصناف العلماء، وينظر في ألفاظ الشارع مما ظنناه مستند القوم، وإذا تعارضت الأدلة ولم يظهر في بعضها نسخ، فالواجب الترجيح، وهو إجماع من الأصوليين، أو كالإجماع، وفي مذهب القوم العمل بالاحتياط هو الواجب، كما أنه مذهب غيرهم، فوجب بحسب الجريان على آرائهم في السلوك أن لا يعمل بما رسموه مما فيه معارضة لأدلة الشرع، ونكون في ذلك متبعين لآثارهم، مهتدين بأنوارهم، خلافاً لمن يُعرض عن الأدلة، ويصمم على تقليدهم فيما لا يصح تقليدهم فيه على مذهبهم، فالأدلة والأنظار الفقهية والرسوم الصوفية ترده وتذمه، وتحمد من تحرى واحتاط وتوقف عند الاشتباه، واستبرأ لدينه وعرضه.

وقد أطلت بجلب جميعه لما اشتمل عليه من الفوائد الجمة التي يجب على كافة الناس المصير إليها، ثم قال: فإن قيل: أليس في الأحاديث ما يدل على الرجوع إلى ما يقع في القلب ويجري في النفس، وإن لم يكن ثم دليل صريح على

حكم من أحكام الشرع ولا غير صريح، فقد جاء في الصحيح عن النبي ﷺ أنه كان يقول: «دَعْ ما يَرِيبُكَ إلى ما لا يَرِيبُك، فإن الصدقَ طُمأنينةٌ والكذبَ رِيبةٌ»

وخرج مسلم عن النواس بن سمعان رضي الله عنه، قال: سألت رسول الله ﷺ عن البر والإثم، فقال: «البر حسن الحسن، والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع الناس عليه»

وعن أبي أمامة رضي الله عنه قال رجل: يا رسول الله ما الإيمان؟ قال: «إذا سرتك حسناتُك وساءتك سيأتُك فأنت مؤمن» قال: يا رسول الله فما الإثم؟ قال: «إذا حاك شيء في صدرك فدعه»

وعن وابصة رضي الله عنه قال: سألت رسول الله ﷺ عن الإثم والبر، فقال: «يا وابصة، استفت قلبك، واستفت نفسك، البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والاثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك»

وخرج البغوي في «معجمه» عن عبد الرحمن بن معاوية، أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، ما يحل لي مما يحرم علي؟ فسكت رسول الله ﷺ، فرد عليه ثلاث مرات، كل ذلك يسكت رسول الله ﷺ، ثم قال: «أين السائل» فقال: ها أنا ذا يا رسول الله، فقال، ونقر بإصبعه: «ما أنكر فوك فدعه».

وعن عبد الله قال: «الإثم حوار القلوب، فما حاك من شيء في قلبك فدعه، وكل شيء فيه نظرة، فإن للشيطان فيه مطمعاً». وقال أيضاً: الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك.

وعن أبي الدرداء رضي الله عنه أن الخير طمأنينة، وأن الشر ريبة، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك.

وقال شريح: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فو الله ما وجدت فقد شيء تركته ابتغاء وجه الله تعالى.

فهذه ظهر من معناها الرجوع في جملة من الأحكام الشرعية إلى ما يقع بالقلب ويعرض بالخاطر، وأنه إذا اطمأنت النفس إليه فالإقدام عليه صحيح، وإذا توقفت أو ارتابت فالاقدام عليه محظور، وهو عين ما وقع إنكاره من الرجوع إلى ما يقع بالقلب، ويميل إليه الخاطر، وإن لم يكن ثم دليل شرعي، فإنه لو كان هناك دليل شرعي، أو كان هذا التقرير مقيداً بالأدلة الشرعية، لم يحل به على ما في النفوس، ولا على ما يقع بالقلوب، مع أنه عندنا عبث وغير مقيد، كمن يحيل بالأحكام الشرعية على الأمور الوفاقية، أو الأفعال التي لا ارتباط بينها وبين شرعية الأحكام، فدل ذلك على أن للقلوب وميل النفوس أثراً في شرعية الأحكام، والجواب أن هذه الأحاديث وما كان في معناها قد زعم الطبري في «تهذيب الآثار» أن جماعة من السلف قالوا بتصحيحها، والعمل بما دل عليه ظاهرها، وأتى بالآثار المتقدمة عن عمرو بن مسعود وغيرهما، ثم ذكر عن آخرين القول بتوهينها وتضعيفها وإحالة معانيها.

فحكى عن جماعة أنهم قالوا: لا شيء من أمر الدين إلا وقد بينه الله تعالى بنص عليه أو بمعناه، فإن كان حلالاً فعلى العامل به إذا كان عالماً تحليله، أو حراماً فعليه تحريمه، أو مكروهاً غير حرام فعليه اعتقاد التحليل أو الترك تنزيهاً، فأما العامل بحديث النفس والعارض في القلب فلا، فالله حظر ذلك على نبيه، فقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلنا إليكَ الكتابَ بالحقِّ لتَحْكُمَ بينَ الناسِ بما أراكَ اللهُ﴾ [النساء: ١٠٥] فأمره بالحكم بما أراه الله، لا بما رآه وحدثته به نفسه، فغيره من البشر أولى أن يكون ذلك محظوراً عليه، وأما إن كان جاهلاً فعليه مسألة العلماء دون ما حدثته نفسه.

ونقل عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه خطب فقال: أيها الناس، قد سنت لكم السنن، وفرضت لكم الفرائض، وتركتكم على الواضحة أن تضلوا بالناس يميناً وشمالاً.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما، ما كان في القرآن من حلال أو حرام فهو كذلك، وما سكت عنه فهو مما عُفي عنه.

وقال مالك: قبض رسول الله ﷺ وقد تم هذا الأمر واستكمل، فينبغي أن

تتبع آثار النبي ﷺ وأصحابه ولا يتبع الرأي، فإنه من اتبع الرأي جاءه رجل آخر أقوى منه في الرأي، فاتبعه، فكلما غلبه رجل اتبعه، أرى أن هذا بعد لم يتم.
واعملوا من الآثار بما روي عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «قد تركت فيكم ما لن تضلوا بعدي، إذا اعتصمتم به كتاب الله وسنتي، ولن يفترقا حتى يردا على الحوض».

قلت: روايات هذا الحديث المعروفة الذي فيها عترتي أهل بيتي مكان لفظ سنتي.

ثم قال: وروي عن عمرو بن وبيض الناسخ، والحديث مخرج عن ابن عمر، خرج رسول الله ﷺ يوماً وهم يجادلون في القرآن، فخرج وجهه أحمر كالدم، فقال: «يا قوم على هذا هلك من كان قبلكم، جادَلوا في القرآن وضربوا بعضه ببعض، فما كان من حلال فاعْمَلوا به، وما كان من حرام فانْتَهوا عنه، وما كان من متشابه فآمِنوا به».

وعن أبي الدرداء رضي الله تعالى عنه قال يرفعه: «ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فيه فهو حرام، وما سكت عنه فهو عافية، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله تعالى لم يكن لينسى شيئاً، وما كان ربك نسيًّا».

قالوا: فهذه الأخبار وردت بالعمل بما في كتاب الله، وأن العامل بما فيه لن يضل، ولم يأذن لأحد في العمل بثالث غير ما في الكتاب والسنة، ولو كان ثم ثالث لم يدع بيانه، فدل على أن لا ثالث، ومن ادعاه فهو مبطل.

فإن قيل: إنه عليه الصلاة والسلام قد سن لأمته وجهاً ثالثاً، وهو قوله: «استفتِ قلبَك» إلى غير ذلك، قلنا: لو صحت هذه الأخبار لكان ذلك إبطالاً لأمره بالعمل بالكتاب والسنة، إذ صحا معاً، لأن أحكام الله ورسوله لم ترد بما وقع في القلوب واستحسنته، وإنما يكون وجهاً ثالثاً لو خرج شيء من الدين عنهما، وليس بخارج، فلا ثالث يصح العمل به.

فإن قيل: قد يكون قوله: «استفت قلبك» ونحوه أمراً لمن ليس في مسألته

نص من كتاب وسنة، واختلفت فيه الأمة، فيعد وجهاً ثالثاً، قلنا: لا يجوز ذلك لأمور:

أحدها: أن كل ما لا نص فيه بعينه قد نصبت على حكمه دلالة، فلو كان فتوى القلب ونحوه دليلاً لم يكن لنصب الدلالة الشرعية عليه معنى. فيكون عبثاً، وهو باطل.

والثاني: أن الله تعالى قال: ﴿فإنْ تنازَعْتُم في شيءٍ فرُدُّوهُ إلى اللهِ والرسولِ﴾ [النساء: ٥٩] فأمر المتنازعين بالرجوع إلى الله والرسول دون حديث النفس وفتيا القلوب.

والثالث: أن الله تعالى قال: ﴿فاسأَلُوا أهلَ الذِّكرِ إنْ كُنتُم لا تعلمونَ﴾ [الأنبياء: ٧] فأمرهم بمسألة أهل الذكر ليخبروهم بالحق فيما اختلفوا فيه من أمر محمد ﷺ، ولم يأمرهم أن يستفتوا في ذلك أنفسهم.

والرابع: أن الله تعالى قال لنبيه احتجاجاً على من أنكر وحدانيته: ﴿أَفَلا ينظُرونَ إلى الإبلِ كيفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧] فأمرهم بالاعتبار بعبرته، والاستدلال بأدلته على صحة ما جاءهم به، ولم يأمرهم أن يستفتوا فيه نفوسهم، ويصدروا عما اطمأنت إليه قلوبهم، وقد وضع الأعلام والأدلة، فالواجب في كل ما وضع الله عليه الأدلة أن يستدل بأدلته على مادلت عليه دون فتوى النفوس من أهل الجهل بأحكام الله تعالى. هذا ما حكاه الطبري عمن تقدم، ثم اختار إعمال تلك الأحاديث، إما لأنها صحت عنده، أو صح منها عنده ما تدل عليه معانيها، كحديث الحلال بين والحرام بين الخ، فإنه صحيح خرجه الشيخان، ولكنه لم يعملها في كل من أبواب الفقه، إذ لا يمكن ذلك في تشريع الأعمال، وإحداث التعبدات، فلا يقال بالنسبة إلى إحداث الأعمال: إذا اطمأنت نفسك إلى هذا العمل فهو بر، أو استفت في إحداث هذا العمل قلبك، فإن اطمأنت إليه نفسك فاعمل به، وإلا فلا. وكذلك في النسبة إلى التشريع التركي، لا يتأتى تنزيل معاني الأحاديث عليه بأن يقال: إن اطمأنت نفسك إلى ترك العمل الفلاني فاتركه، وإلا

فدعه، وإنما يستقيم إعمال الأحاديث المذكورة فيما أعمل فيه قوله عليه السلام: «الحلال بينٌ. . . الحديث» وما كان من قبيل العادات من استعمال الماء والطعام والنكاح واللباس ونحو ذلك مما في هذا المعنى، فمنه ما هو بين الحلِّية، وما هو بين التحريم، وما فيه إشكال، وهو الأمر المشتبه بين الحلية والتحريم، فإن ترك الإقدام أولى من الإقدام مع جهله بحاله، نظير قوله عليه الصلاة والسلام: «إني لأجدُ التمرةَ ساقطةً على فراشي، فلولا أني أخشى أن تكونَ من الصدقةَ لأكلتُها» فهذه التمرة لا شك أنها لم تخرج من إحدى الحالين، إما من الصدقة وهي حرام عليه، أو من غيرها وهي حلال له، فترك أكلها حذراً من أن تكون من الصدقة في نفس الأمر.

قال الطبري: فكذلك حق الله على العبد فيما اشتبه عليه مما هو في سعة من تركه والعمل به، أو مما هو غير واجب أن يدع ما يريبه إلى ما لا يريبه، إذ يزول بذلك عن نفسه الشك، كمن يريد خطبة امرأة فتخبره امرأة أنها قد أرضعتها وإياه، ولا يعلم صدقها من كذبها، فإن تركها أزال عن نفسه الريبة اللاحقة بسبب إخبار المرأة، وليس تزوجه إياها بواجب، بخلاف ما لو أقدم، فإن النفس لا تطمئن إلى حلية تلك الزوجة، وكذلك قول عمر إنما هو فيما أشكل أمره في البيوع، فلم يُدر أحلال أم حرام هو؟ ففي تركه سكون النفس، وطمأنينة القلب، كما أن في الاقدام شك هل هو إثم أم لا، وهو معنى قوله عليه السلام للنواس ووابصة رضي الله عنهما. ودل على ذلك حديث المشتبهات، لا ما ظن أولئك من أنه أمر للجهال أن يعملوا بما رأته أنفسهم دون أن يسألوا علماءهم.

قال الشاطبي يبقى إشكال على كل من اختار استفتاء القلب مطلقاً أو بقيد، وهو الذي رآه الطبري، وذلك أن حاصل الأمر يقتضي أن فتاوى القلوب وما اطمأنت إليه النفس معتبر في الأحكام الشرعية، وهو التشريع بعينه، فإن طمأنينة النفس وسكون القلب مجردة عن الدليل، إما أن تكون معتبرة أو غير معتبرة شرعاً، فإن لم تكن معتبرة فهو خلاف ما دلت عليه الأخبار، وقد تقدم أنها معتبرة بتلك الأدلة. وإن كانت معتبرة فقد صار ثم قسم ثالث غير الكتاب والسنة، وهو عين

ما نفاه الطبري وغيره، وإن قيل: إنها تعتبر في الإحجام دون الإقدام، لم تخرج عن الإشكال الأول، لأن كل واحد من الإحجام والإقدام فعل لا بد أن يتعلق به حكم شرعي، وهو الجواز وعدمه، وقد علق ذلك بطمأنينة القلب أو عدم طمأنينته، فإن كان ذلك عن دليل فهو ذلك الأول بعينه باق على كل تقدير، والجواب أن الكلام الأول صحيح، وإنما النظر في تحقيقه، فاعلم أن كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه.

فأما النظر في دليل الحكم فلا يمكن إلا أن يكون من الكتاب والسنة، أو يرجع إليهما عن إجماع أو قياس أو غيرهما، ولا يعتبر فيه طمأنينة النفس، ولا نفي ريب القلب، إلا من جهة اعتقاد كون الدليل دليلاً، أو غير دليل، ولا يقول ذلك أحد إلا أهل البدع، الذين يستحسنون الأمر بأشياء لا دليل عليها، أو يستقبحون كذلك من غير دليل إلا طمأنينة النفس أن الأمر كما زعموا، وهو مخالف لإجماع المسلمين، وأما النظر في مناط الحكم، فإن المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتاً بدليل شرعي فقط، بل يثبت بدليل غير شرعي، أو بغير دليل، فلا يشترط فيه بلوغ درجة الاجتهاد، بل لا يشترط فيه العلم فضلاً عن درجة الاجتهاد، ألا ترى أن العامي إذا سأل عن الفعل الذي ليس من جنس الصلاة إذا فعله المصلي هل تبطل به الصلاة أم لا؟ فقال له العالم: إن كان يسيراً فمغتفرٌ، وإن كان كثيراً فمبطل، لم يفتقر في اليسير إلى أن يحققه له العالم، بل العاقل يفرق بين الفعل اليسير والكثير، فقد انبنى هاهنا الحكم وهو البطلان وعدمه على ما يقع بنفس العامي، وليس واحداً من الكتاب والسنة، لأنه ليس ما وقع بقلبه دليلاً على حكم، وإنما هو مناط الحكم، فإذا تحقق له المناط بأي وجه تحقق فهو المطلوب، فيقع عليه الحكم بدليله الشرعي، وكذلك إذا قلنا بوجوب الفور في الطهارة، وفرقنا بين اليسير والكثير، فتبطل طهارته أو تصح بناء على ذلك الواقع في القلب، لأنه نظر في مناط الحكم، فإذا ثبت هذا فمن ملك لحم شاة ذكية حل له أكله، لأن حليته ظاهرة عنده إذ حصل له شرط الحلية لتحقق مناطها بالنسبة إليه، أو ملك لحم شاة ميتة لم يحل له أكله، لأن تحريمه ظاهر من جهة فقده شرط الحلية، فتحقق مناطها بالنسبة إليه، وكل واحد من المناطين راجع إلى ما وقع بقلبه، واطمأنت إليه نفسه، لا

بحسب الأمر في نفسه، ألا ترى أن اللحم قد يكون واحداً بعينه، فيعتقد واحد حليته بناء على ما تحقق عنده من مناطها بحسبه، ويعتقد آخر تحريمه بناء على ما تحقق له من مناطه بحسبه، فيأكل أحدهما حلالاً، ويجب على الآخر الاجتناب لأنه حرام، ولو كان ما يقع بالقلب يشترط أن يدل عليه دليل شرعي لم يصح هذا المثال، وكان محالاً، لأن أدلة الشرع لا تُناقض أبداً، فإذا فرضنا لحماً أشكل على المالك تحقيق مناطه، لم ينصرف إلى إحدى الجهتين، كاختلاط الميتة بالذكية، واختلاط الزوجة بالأجنبية فهاهنا قد وقع الريب والإشكال والشك والشبهة، وهذا المناط محتاج إلى دليل شرعي يبين حكمه، وهي تلك الأحاديث المتقدمة، كقوله: «دع ما يَريبك إلى ما لا يَريبك» وقوله: «البر ما اطمأنت إليه النفس، والإثم ما حاك في الصدر» كأنه يقول: إذا اعتبرنا باصطلاحنا ما تحققت مناطه في الحلية أو الحرمة، فالحكم من الشرع بين، وما أشكل عليك تحقيقه، فاتركه وإياك والتلبس به، وهو معنى قوله: إن صحّ: «استفت قلبك وإن أفتوك»، فإن تحقيقك لمناط مسألتك أخص بك من تحقيق غيرك له إذا كان مثلك، ويظهر ذلك إذا أشكل عليك المناط، ولم يشكل على غيرك، لأنه لم يعرض له ما عرض لك، وليس المراد بقوله: «وإن أفتوك» أي: نقلوا لك الحكم الشرعي، فاتركه وانظر ما يفتيك به قلبك، فإن هذا باطل، وتقول على التشريع الحق، وإنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط، نعم قد لا يكون ذلك دربة أو أنساً بتحقيقه، فيحققه لك غيرك، وتقلده فيه، وهذه الصورة خارجةٌ عن الحديث، كما أنه قد يكون تحقيق المناط أيضاً موقوفاً على تعريف الشارع، كحد الغنى الموجب للزكاة، فإنه يختلف باختلاف الأحوال، فحققه الشارع بعشرين ديناراً ومئتي درهم وأشباه ذلك، وإنما النظر هنا فيما وكل تحقيقه إلى المكلف، فقد ظهر معنى المسألة، وأن الأحاديث لم تتعرض لاقتناص الأحكام الشرعية، من طمأنينة النفس، أو ميل القلب كما أورده السائل المستشكل، وهو تحقيق بالغ، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات انتهى منه. وكتبته برمته لما اشتمل عليه من التحرير الذي لم يسبق إليه.

وذكر في «فتح الباري» طرفاً من هذا المعنى، وها أنا أذكره أيضاً لبعض إفادة فيه، قال: قال أبو المظفر بن السمعاني في «القواطع» بعد أن حكى عن أبي زيد

الدبوسي من أئمة الحنفية: إن الإلهام ما حرك القلب لعلم يدعو إلى العمل به من غير استدلال، والذي عليه الجمهور أنه لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها في باب ما أبيح فيه العمل بلا علم، وعن بعض المبتدعة أنه حجة واحتج بقوله تعالى: ﴿فأَلْهَمها فجورَها وتَقْواها﴾ [الشمس: ٨]، وبقوله: ﴿وأَوْحى ربُّك إلى النحل﴾ [النحل: ٦٨] أي: ألهمها حتى عرفت مصالحها، فيؤخذ منه مثل ذلك للآدمي بطريق الأولى، وذكر فيه ظواهر أخرى، ومنه الحديث قوله ﷺ: «اتقوا فَراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله». وقوله لوابصة: «ما حاكَ في صدركَ فدعه وإن أفتوك» فجعل شهادة قلبه حجة مقدمة على الفتوى، وقوله: قد كان في الأمم محدثون، فثبت بهذا أن الإلهام حق، وأنه وحي باطن، وإنما حرمه العاصي لاستيلاء وحي الشيطان على قلبه، قال: وحجة أهل السنة الآية الدالة على اعتبار الحجة، والحث على التفكر في الآية، والاعتبار والنظر في الأدلة، وذم الأماني والهواجس والظنون وهي كثيرة مشهورة، وبأن الخاطر قد يكون من الله، وقد يكون من الشيطان، وقد يكون من النفس، وكل شيء احتمل أن لا يكون حقًّا لم يوصف بأنه حق، قال: والجواب عن قوله تعالى: ﴿فأَلْهَمها فجورَها وتَقْواها﴾ أن معناه: عرفها طريق العلم وهو الحجج، وأما الوحي إلى النحل فنظيره في الآدمي فيما يتعلق بالصنائع، وما فيه صلاح المعاش، وأما الفراسة فنسلمها ولكن لا نجعل شهادة القلب حجة، لأنا لا نتحقق كونها من الله أو من غيره انتهى ملخصاً.

قال ابن السمعاني: وإنكار الإلهام مردودٌ، ويجوز أن يفعل الله بعبده ما يكرمه به، ولكن التمييز بين الحق والباطل في ذلك أن كل ما استقام على الشريعة المحمدية ولم يكن في الكتاب والسنة ما يرده فهو مقبول، وإلا فمردود يقع من حديث النفس ووسوسة الشيطان، ثم قال: ونحن لا ننكر أن الله تعالى يكرم عبده بزيادة نور منه، يزداد به نظره ويقوى به رأيه، وإنما ننكر أن يرجع إلى قلبه بقول لا يعرف له أصل، ولا نزعم أنه حجة شرعية، وإنما هو نور يختص الله به من يشاء من عباده، فإن وافق الشرع كان الشرع هو الحجة.

قال في «فتح الباري»: ويؤخذ من هذا ما تقدم التنبيه عليه، من آن النائم لو رأى النبي ﷺ في المنام يأمره بشيء لا بد من عرضه على الشرع الظاهر.

قلت: قد مر الكلام كثيراً مراراً على أن رؤيته عليه الصلاة والسلام المنامية أقوى من الرؤية اليقظية التي يدعيها بعض الصالحين، فما قيل في المنامية يقال فيها بالأولى، ومرَّ وجه الأولوية وهو ظاهر.

ولأجل كون رؤيته عليه الصلاة والسلام يقظة لا اعتبار لها شرعاً في الأحكام، قال في «فتح الباري» في تعريف الصحابي الآتي إن شاء الله تعالى في فصل مستقل: فمن كشف له من الأولياء فرآه كذلك على طريق الكرامة لا يعد صحابيًّا، لأن حياته عليه الصلاة والسلام وإن كانت مستمرة ليست دنيوية، وإنما هي أخروية، لا تتعلق بها أحكام الدنيا، فإن الشهداء أحياء، ومع ذلك فإن الأحكام المتعلقة بهم بعد القتل جارية على أحكام غيرهم، وكذلك المراد بهذه الرؤية ممن اتفقت له وهو يقظان، أما من رآه في المنام، وإن كان قد رآه حقاً، فإن ذلك مما يرجع إلى الأمور المعنوية، لا الأحكام الدنيوية، فلذلك لا يعد صحابيًّا، ولا يجب عليه العمل بما أمره به في تلك الحالة.

فبين أن هذه الرؤية لا تتعلق بها أحكام الدنيا، وكذلك العيني معللاً لكون رائيه في المنام لا يعد صحابيًّا، قال: إذ المراد الرؤية المعهودة الجارية على العادة، أو الرؤية في حياته في الدنيا، لأن النبي عليه الصلاة والسلام هو المخبر عن الله، وهو ما كان مخبراً عنه للناس في الدنيا لا في القبر. فدل كلامه على أن الإخبار الواقع منه ﷺ في القبر غير معتبر شرعاً، فقد علمت من كلام ابن حجر والشاطبي أن جعل ما يُروى من ذلك عن الأولياء حجةً لم يقل به إلا المبتدعة، وجاء ذلك عن غيرهما، قال في «نشر البنود» عند قول الناظم:

وينبذُ الإلهامُ بالعراءِ أعني به الهامَ الأوْلياءِ
وقد رآهُ بعضُ من تصوَّفا وعصمةُ النبيِّ توجبُ اقتفَا
لا يحكمُ الوليْ بلا دليلِ منَ النصوصِ ومنَ التأويل

اعلم أن الإلهام من الأدلة المختلف في العمل بها، والإلهام إيقاع شيء في القلب يثلج له الصدر، أي يطمئن ويسكن بضم اللام وفتحها في المضارع، وبفتحها وكسرها في الماضي، من غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة يخص به الله تعالى بعض أصفيائه، وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوماً في خاطره، لأنه يأمن

من دسيسة الشيطان فيها.

قال الشاذلي: ضُمنت لنا العصمة في الشريعة، ولم تُضمن لنا العصمة في الخواطر، وكذلك من رآه ﷺ في النوم يأمره وينهاه لا يجوز اعتماده، وإن كان من رآه في النوم فقد رآه حقًّا، وإن كان على صفته المعلومة في الدنيا عند الجمهور، لعدم ضبط الرائي، فلا يُحتج بالإلهام في دين الله تعالى، ولا يعمل به إلا إذا فُقد الدليل في باب ما أبيح فيه العمل بلا علم، ثم بين معنى نبذ الإلهام بقوله لا يحكم الولي. . . الخ.

قال شارحه: هذا البيت بيان لمعنى نبذ إلهام الأولياء، لأن معنى نبذ إلهام الأولياء أنهم لا يحكمون، أي لا يثبتون حكماً من أحكام الله تعالى إلا بدليل من الأدلة الشرعية، من نص صريح أو مؤول أو غير ذلك من الأدلة الشرعية، لانعقاد الإجماع على أنه لا تعرف أحكامه تعالى إلا بأدلتها، وقد كان ﷺ ينتظر الوحي.

وقال أبو سليمان الداراني وغيره: ما قبلت وارداً إلا بشاهدين من الكتاب والسنة، يعني: أو مما استُنبط منهما، وذكر هذا كله ابن حلولو عند قول «جمع الجوامع»: الإلهام إيقاع شيء في القلب يثلج له الصدر. . . الخ، فقال: إن زعموا أن الله تعالى قد يُلهم بعض أوليائه لمعرفة أمور من غير نظر، فلا نمنع ذلك، لكن بشرط أن لا تكون تلك الأمور متعلقة بالأحكام الشرعية، لانعقاد الإجماع على أنه لا طريق إلى معرفة أحكام الله تعالى إلا بأدلتها. . . إلى آخر ما مر.

ثم بين الناظم المخالف في الاحتجاج بالإلهام بقوله: وقد رآه بعض من تصوفا. . . الخ.

قال شارحه: يعني أن بعض الصوفية رأى الاحتجاج بالإلهام في حق نفسه دون غيره، وبعض الجبرية رآه حجة في حق الملهم وغيره بمنزلة الوحي المسموع، لقوله تعالى. ﴿فمن يردِ اللهُ أن يهدِيَهُ يشرحْ صدرَه للإسلام﴾ [الانعام: ١٢٥] والخبر: «اتقوا فَراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله تعالى». . . إلى غير ذلك مما مر عن ابن حجر والشاطبي من حجج المبتدعة، أما المعصوم كالنبي

ﷺ في خواطره فهو حجة في حقه وحق غيره إذا تعلق بهم بمنزلة الوحي.

وقال الشيخ عطار في «حاشيته» على «المحلى» عند قوله: إنه حجة في حقه: أي: في حق الملهم دون غيره، بذلك صرح شهاب الدين السهروردي، ومال إليه التفتازاني في بعض مصنفاته.

وقال صاحب «متن العقائد النسفية» بعد أن ذكر أسباب العلم: والإلهام ليس من أسباب المعرفة، فالمرجوع إليه في الأحكام هو الشرع، وهو الصراط المستقيم.

قال شيخ الإسلام: ويقرب من الإلهام رؤيا النبي ﷺ في المنام يأمره بشيء أو ينهاه عنه، لا يجوز اعتماده، مع أن من رآه فقد رآه حقًّا، لعدم ضبط الرائي.

وقال في «المواهب اللدنية»: والواحد من الخواص أرباب القلوب القائمين بالمراقبة والتوجه على قدم الخوف، بحيث لا يسكنون لشيء مما يقع لهم من الكرامات، فضلاً عن التحدث بها لغير ضرورة، مع السعي في التخلص من المكدرات، والإعراض عن الدنيا وأهلها، يود أنه يخرج من أهله وماله، وأنه يرى النبي ﷺ، كالشيخ عبد القادر الكيلاني أن يتمثل صورته ﷺ في خاطره، ويتصور في عالم سره أنه يكلمه، بشرط استقرار ذلك، وعدم اضطرابه، فإن تزلزل أو اضطرب كان لَمَّةً من الشيطان، وليس ذلك قادحاً في علو مناصبهم ومقاماتهم، لعدم عصمة غير الأنبياء، فقد قال العلامة التاج السبكي في جمع الجوامع: إن الإلهام ليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوماً في خواطره. . . إلى آخر ما مر.

قلت: علم من قوله: فإن تزلزل أو اضطرب كان لمةً من الشيطان. . . إلى آخره التنبيه على ما قدمنا، من أن رؤية اليقظة لا يرد فيها ما ورد في المنامية من أن الشيطان لا يتمثل به عليه الصلاة والسلام، وأن ذلك لا يقدح في الأولياء، وتأمل قوله: فضلاً عن أن يتحدث به لغير ضرورة، مع أفعال هذا الرجل المشرِّع، الذي يتحدث عنه كل يوم وليلة بشريعة مخترعة، ما أنزل الله بها من سلطان.

ونظم السيوطي في «الكوكب الساطع» كلام «جمع الجوامع» فقال:

إلهامُنا ليسَ لفقدِ الثقةِ من غيرِ معصومٍ بهِ بحجةِ
وبعضُ أهلِ الخيرِ قد رآهْ والسهر ورديْ خصَّ من حواهْ
إيقاعهُ في القلبِ ما يثلَجُ له به يخُصُّ اللهُ من قد كَمَّلهْ

فهذا السيوطي المجوز للرؤية اليقظية لم يجعل ما يراه الأولياء من الإلهامات حجة شرعية كغيره من أهل السنة، ولم يوجدْ أحدٌ من العلماء أشدُّ انتصاراً للرؤية اليقظية منه.

فقد بان لك أن إلهام الأولياء لم يقل أحد من السنة أنه حجة شرعية في حق الغير، وإن القائل بذلك إنما هو الجبرية من المبتدعة، كما مر التصريح به عن «نشر البنود»، ومثله في «الضياء اللامع» لابن حلولو، فهم المرادون عند ابن حجر في قوله المار: وقد ذكر عن بعض المبتدعة أنه حجة، ويحتمل أن يريد بالبعض المعتزلة القائلين بتحكيم العقل في جميع الأدلة، كما هو مطرد عند أهل العلم، وبان لك أن القائل بحجيته من الصوفية في قول «جمع الجوامع» خلافاً لبعض الصوفية، لم يقل بها إلا في حق نفسه، لا في حق غيره.

وإذا علمت هذا كله لم يبق لك إلا تبيين حقيقة الحكم المار ذكره، في أن الولي لا يثبت حكماً من الأحكام الشرعية إلا بأدلتها، فأقول:

الحكم حقيقته معروفة عند المبتدئين الذين يقرؤون أصغر مؤلف في الفقه أو الأصول، فإن الحكم لغةً: إثبات أمر لأمر، وفي الشرع: قال في «المرشد المعين»:

الحكمُ في الشرعِ خطابُ ربِّنا المُقتضي فعلَ المكلَّفِ افطَنا
بطلبٍ أوِ آذنٍ أوْ بوضعِ لسببٍ أوْ شرطٍ أو ذي منعِ

وقال في «جمع الجوامع»: الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه به مكلف، وقال في «مراقي السعود»:

كلامُ ربي إن تعلَّقَ بما يصِحُّ فعلاً للمكلفِ اعْلَما
من حيثُ إنهُ بهِ مكلَّفُ فذاكَ بالحكمِ لدَيْهم يُعرفُ

وأقسام الحكم الشرعي التكليفي خمسة: الوجوبُ والندبُ والتحريمُ

والكراهةُ والإباحة، وإليه أشار ابن عاشر بقوله:

أقسامُ حكمِ الشرعِ خمسةٌ تُرامْ ... فرضٌ وندبٌ وكراهةٌ حرامْ
ثمَّ إباحةٌ فمأمورٌ جَزمْ ... فرضٌ ودونَ الجزمِ مندوبٌ وَسَمْ
ذو النهي مكروهٌ ومع حتمٍ حرامْ ... مأذونٌ وجهيهِ مباحٌ ذا تمَامْ

وقال في «مراقي السعود» في عدها:

ثم الخطابُ المقتضي للفعلِ ... جزماً فإيجابٌ لدى ذي العقلِ
وغيرهُ الندبُ وما الترْكُ طلَبْ ... جزماً فتحريمٌ له الاثمُ انتسبْ
أو لامعَ الخصوصِ أو لامع ذا ... خلافُ الأولى وكراهةٌ خذا
لذاكَ والإباحةُ الخطابُ ... فيه استوى الفعل والاجتِنابُ

وقال في «الوسيلة»

الحكمُ في الشرعِ خطابٌ بالطَّلَبْ ... أوِ الإباحةِ أوِ الوضعِ سبَبْ

وذهب صاحب «الوسيلة» وغيره إلى أن الإباحة من أنواع الحكم الشرعي، وذلك هو الصحيح، وبعضهم جعلها غير داخلة في الحكم الشرعي، وسبب الخلاف الاختلاف في تفسير المباح، فمن فسره بنفي الحرج لا يكون عنده من الشرع، لأنه كان منفيًا قبل الشرع، ومن فسره بالإعلام بنفي الحرج، فإنما يعلم من الشرع، فهو عنده من الشرع، قاله ابن أبي يحيى، انظر «كبير ميارة».

والصحيح أنه لا اختلاف، فما أخذ من خطاب التسوية فهو حكم شرعي، ورفعه نسخ، وما أخذ من البراءة الأصلية فليس بحكم شرعي، وإليه أشار في «مراقي السعود» بقوله:

وما من البراءةِ الأصليهْ ... قدْ أُخِذَتْ فليستِ الشرعيهْ

وعزا في «نشر البنود» القول بإسقاط الإباحة من الحكم الشرعي إلى بعض

المعتزلة فقد علمت حقيقة الحكم الشرعي المنفي ثبوته بإلهامات الأولياء، فلا يحكم على شيء بنوع من أنواع الحكم الشرعي بقول ولي: إنه مندوب أو واجب أو غير ذلك استناداً منه إلى ما يراه الأولياء من خطاب النبي ﷺ، أو غيره، بل لا بد في الحكم بذلك من دليل من الأدلة الشرعية، إلا أن يكون المثبت لذلك من أهل

الابتداع معترفاً بأنه منهم خارجاً عن أهل السنة، فهو وشأنه، والمخالف فيه لأهل السنة أكثر من هذا، أو يكون في باب ما أبيح فيه العمل بلا علم عند فقد الحجج كلها كما مر، وبالله تعالى التوفيق، وإنما أطلت في تبيين حقيقة الحكم الشرعي، وإن كان معلوماً عند أصغر الطلبة، لأن المتعصبين لهذا المشرع يقولون: إن شريعته هذه المخترعة المشتملة على الشروط والأركان والواجبات والمندوبات ليس فيها إثبات حكم شرعي، أعاذنا الله تعالى نحن ومن لم ينغمس في البدع من طمس البصيرة، فإنها لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور، وإذا علمت ما مر من أن ما يلهمه الأولياء ليس بحجة شرعية عند أهل السنة، وأنه لا بد من عرضه على الشرع الظاهر، فاعلم أن هذا الرجل المشرع لم يجر على سنن أحد من الأولياء في جميع شريعته المروية عنه، فإن الأولياء لم يأت أحد منهم بشيء مخالف للشريعة يوجب الردة أو غيرها من المخالفة، وغاية ما يروى عنهم أن الواحد منهم يقول: إنه رأى النبي ﷺ، وعلمه أذكاراً وأدعية نافعة في الآخرة، ولم يقل أحد منهم مثل ما قاله هذا الرجل المشرع، من كونه ادخرها له ولم يعلمها لأحد من أصحابه، ولا يلزم من كونه علمها لهذا الولي أنه لم يعلمها لأحد من أصحابه في حياته، ولم تنقل عنه، أو نقلت عنه ولم تنقل عن الناقل عنه إلى غير ذلك من الاحتمالات.

وقد نص العلماء على أن التبليغ يحصُل بالتبليغ لبعض الناس واحداً فأكثر، لأنه بإظهاره للبعض صار بحيث يتمكن كل أحد من الوصول إليه، فلم يبق مكتوماً، وكذا كثير من أحاديثه ﷺ، لا يوجد الواحد منها إلا عند صحابي واحد، ولا ينقله عن الصحابي إلا تابعي واحد، وهلم جرا، وهذا النوع هو المسمى عند أهل أصول الحديث الفرد المطلق، كحديث النهي عن بيع الولاء، تفرد به عبد الله بن دينار عن ابن عمر، وابن عمر عن النبي ﷺ. وكحديث إنما الأعمال بالنيات، لم يرو من طريق صحيح عن رسول الله ﷺ إلا من عمر بن الخطاب، ولا عن عمر إلا من طريق علقمة الخ، غير ذلك مما ذكره أهل الحديث.

ثم إن هذا المجيب المتعرض في جيشه للجواب عن جميع زلقات هذا الرجل

المشرع، ذكر الغث والسمين من كل ما يُحكى عن الصالحين، من رؤيتهم للنبي ﷺ، وإخباره لهم بأمور كثيرة، مستدلاً بذلك على شريعة شيخه المخترعة، كما هو دأب المبتدعة من المتصوفة، فإن كثيراً منهم يعتقدون أن الصوفية يتساهلون في الاتباع، وأن اختراع العبادات والتزام ما لم يأت في الشرع التزامه مما يقولون به، وحاشاهم من ذلك الاعتقاد أن يقولوا به أو يعتقدوه، فأول شيء بنَوْا عليه طريقتهم اتباع السنة واجتناب ما خالفها، فهم الحجة لنا على كل من ينتسب إلى طريقهم، ولا يجري على مناهجهم، بل يأتي ببدع محدثات، وأهواء متبعات، وينسبها إليهم تأويلاً عليهم من قول محتمل أو فعل من قضايا الأحوال، واستمساكاً بمصلحة شهد الشرع بإلغائها، أو ما أشبه ذلك، فكثيراً ما ترى المتأخرين ممن يتشبه بهم يرتكب من الأعمال ما أجمع الناس على فساده شرعاً، ويحتج بحكايات هي قضايا أحوال، إن صحت لم يكن فيها حجة لوجوده عدة، ويترك من كلامهم وأحوالهم ما هو واضح في الحق الصريح والاتباع الصحيح، شأن من اتبع من الأدلة الشرعية ما تشابه منها، قاله في كتاب «الاعتصام»، وقد مر في فصل تبيين أن البدع تشريع زائد واحتجاجهم على بدعهم بالجنيد والبسطامي وأمثاله، ويتركون الاحتجاج بسنة الله ورسوله. . إلى آخر ما مر.

وقال الشاطبي أيضاً في محل آخر أن رأى نابتة متأخرة الزمان ممن يدعي التخلق بخلق أهل التصوف المتقدمين، أو يروم الدخول فيهم، يعمدون إلى ما نقل عنهم في الكتب من الأحوال الجارية عليهم، والأقوال الصادرة منهم، فيتخذونها ديناً وشريعة لأهل الطريق، وإن كانت مخالفة للنصوص الشرعية من الكتاب والسنة، أو مخالفة لما جاء عن السلف الصالح، لا يلتفتون معها إلى فتيا مفت، ولا نظر عالم، بل يقولون: إن صاحب هذا الكلام ثبتت ولايته، فكل ما يفعله أو يقوله حق، وإن كان مخالفاً فهو أيضاً ممن يقتدى به، والفقه للعموم، وهذه طريقة الخصوص، فتراهم يحسنون الظن بتلك الأقوال والأفعال، ولا يحسنون الظن بشريعة محمد ﷺ، وهو عين اتباع الرجال وترك الحق، مع أن أولئك المتصوفة الذين ينقل عنهم لم يثبت أن ما نقل عنهم كان في النهاية دون البداية، ولا علم أنهم كانوا مقرين بصحة ما صدر عنهم أم لا، وأيضاً ربما أخذوا عنهم في

زمان الصبا الذي هو مظنة لعدم التثبت من الآخذ، أو التغافل من المأخوذ عنه، ثم جعلوا أولئك الشيوخ في أعلى درجات الكمال، ونسبوا إليهم ما نسبوا من الخطأ أو فهموا عنهم على غير تثبت ولا سؤال عن تحقيق المروية، وردوا جميع ما نقل عن الأولين مما هو الحق والصواب. وأيضاً قد يكون من أئمة التصوف وغيرهم من زل زلة يجب سترها عليه، فينقلها عنه من لا يعلم حاله ممن لم يتأدب بطريق القوم كل التأدب، وقد حذر السلف الصالح من زلة العالم، وجعلوها من الأمور التي تهدم الدين، فإنه ربما ظهرت فتطير في الناس كل مطار، فيعُدونها ديناً، وهي ضد الدين، فتكون الزلة حجةً في الدين، فكذلك أهل التصوف لا بد في الاقتداء بالصوفي من عرض أقواله وأفعاله على حاكم يحكم عليها، هل هي من جملة ما يتخذ ديناً أم لا؟ والحاكم الحق هو الشرع، وأقوال العلماء تعرض على الشرع أيضاً وأقل ذلك في الصوفي أن نسأله عن تلك الأعمال إن كان عالماً بالفقه كالجنيد وغيره رحمهم الله، ولكن هؤلاء التابعة لا يفعلون ذلك، فصاروا متبعين للرجال من حيث هم رجال لا من حيث هم راجحون بالحاكم الحق، وهو خلاف ما عليه السلف الصالح، وما عليه الصوفية أيضاً، إذ قال إمامهم سهل بن عبد الله التُسْتَري: مذهبنا مبنيٌ على ثلاثة أصول: الاقتداء بالنبي ﷺ في الأخلاق والأفعال، والأكل من الحلال، وإخلاص النية في جميع الأعمال، ولم يثبت في طريقهم اتباع الرجال على انحراف، وحاشاهم من ذلك، بل اتباع الرجال شأن أهل الضلال.

ومر في فصل ما يحكى عن كثير من الصالحين من أنه يرى النبي . . . الخ من هذا الباب بعض هذا، ويأتي جلب كثير من نصوص الصوفية في الفصل الثاني من باب جواب صاحب بغية مستفيدهم، ومع أن هذا الرجل لم يترك غثًّا ولا سميناً من كل ما يحكى عن الصالحين إلا أتى به، لم يمكنه أن ينقل عن أحد منهم يُعتدُّ به أنه عزا إلى النبي ﷺ شيئاً يوجب الردة، أو يخالف الشريعة من وجه من الوجوه، وهذا الرجل المفتري على النبي ﷺ الناسب له ما لا يجوز عليه كما مر لم تنقل عنه كلمة واحدة من جميع ما هو مسطور في كتب أصحابه عنه إلا وفيها ردة صريحة أو محتملة، كما مر في كونه كتم هذا الذي علمه له عن جميع أصحابه، ولم يعلمه

لأحد، وكما ستقف عليه إن شاء الله تعالى في تتبع بعض مسائله الشنيعة الصادرة منه، فيا ليته صار مدعياً أنه من أولياء الله تعالى، وجرى على سنن من قبله منهم، فلم يأت بما يُخلُّ بسنة النبي ﷺ مثل قوله المار: إن هذا الذي أعطيه ادخره له النبي ﷺ، وقد مر ما يشفي الغليل في أن هذا اللفظ كفرٌ بإجماع الأمة المعصومة من الاجتماع على الضلال، وإنما قصد بهذا القول تحسين مذهبه وتزويقه، لتتشوف له الناس، وترغب فيه، فإن الناس مولعة بحب الطارىء، ولذلك تراهم يرغبون دائماً في الصلوات المروية في «دلائل الخيرات» ونحوه، وكثير منها لم يثبت له سند صحيح، ويرغبون عن الصلوات الواردة عن النبي ﷺ في «صحيح» البخاري، فقل إن تجد أحداً من المشايخ أهل الفضل له ورد منها، وما ذلك إلا للولوع بالطارىء، وأما لو كان الفضل منظوراً إليه لما عدل عاقل فضلاً عن شيخ فاضل عن صلاة واردة عن النبي ﷺ بعد سؤاله: كيف نصلي عليك يا رسول الله؟ فقال: قولوا كذا، وهو ﴿لا ينطقُ عنِ الهوَى إنْ هُو إلا وحيٌ يُوحى﴾ [النجم: ٣: ٤] إلى صلاة لم يرد فيها حديث صحيح، بل ربما كانت منامية من رجل صالح في الظاهر، ويا ليت هذا الرجل المشرِّع اقتصر على هذا النوع الواحد من أنواع الردة، ولكنه ترقى إلى أنواع عديدة، كما يأتي إن شاء الله تعالى، ولما كان ما ادعاه هذا الرجل من لقائه للنبي ﷺ وأخذه عنه لشريعته المخترعة، يوهم إمكان بقاء الصحبة إلى الآن، أردت أن آتي بفصل أذكر فيه تعريف الصحبة، قبل تتبع مسائله الشنيعة المروية عنه فقلت:

فصـل
في تعريف الصحابي

وأقتصر على تعريف البخاري له، وما قاله في «فتح الباري» عليه، فإنه كما قال ابن حجر كاف في هذا المكان، وزدت عليها زيادة قليلة من «المواهب» و «شرحه» الزرقاني.

قال البخاري: من صحب النبي ﷺ، أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه.

قال في «فتح الباري»: يعني أن اسم صحبة النبي ﷺ مستحق لمن صحبه، أقل ما يطلق عليه.اسم الصحبة لغة، وإن كان العرف يخص ذلك ببعض الملازمة، ويطلق أيضاً على من رآه رؤية ولو على بعد، وهذا الذي ذكره البخاري هو الراجح، وسبقه إليه شيخه علي بن المديني، وهل يشترط في الرائي أن يكون بحيث يميز ما رآه أو يكتفى بمجرد حصول الرؤية محل نظر، وعمل من صنف في الصحابة يدل على الثاني، فإنهم ذكروا مثل محمد بن أبي بكر الصديق، وإنما ولد قبل وفاة النبي ﷺ بثلاثة أشهر وأيام، كما ثبت في الصحيح أن أمه أسماء بنت عميس ولدته في حجة الوداع، قبل أن يدخلوا مكة، وذلك في أواخر ذي القعدة سنة عشر من الهجرة، ومع ذلك فأحاديث هذا الضرب مراسيل، والخلاف الجاري بين الجمهور وبين أبي إسحاق الإسفراييني ومن وافقه على رد المراسيل مطلقاً حتى مراسيل الصحابة لا يجري في أحاديث هؤلاء، لأن أحاديثهم لا من قبيل مراسيل الصحابة الذين سمعوا من النبي ﷺ، بل من قبيل مراسيل كبار التابعين، وهذا مما يلغز به، فيقال صحابي حديثه مرسل، ولا يقبله من يقبل مراسيل الصحابة، ومنهم من بالغ فكان لا يعدُّ في الصحابة إلا من صحب الصحبة العرفية، كما جاء عن عاصم الأحول قال: رأى عبد الله بن سرجس النبي ﷺ، غير أنه لم تكن له صحبة، أخرجه أحمد، هذا مع كون عاصم قد روى عن

عبد الله بن سرجس هذا عدة أحاديث، وهي عند مسلم وأصحاب السنن، وأكثرها من رواية عاصم عنه، ومن جملتها قوله: إن النبي ﷺ استغفر له، فهذا رأي عاصم أن الصحابي من يكون صحب الصحبة العرفية. وكذا رُوي عن سعيد بن المسيب أنه كان لا يعد في الصحابة إلا من أقام مع النبي ﷺ سنة فصاعداً، أو غزى معه غزوة فصاعداً، والعمل على خلاف هذا القول، لأنهم اتفقوا على عد جمع جمٍّ في الصحابة لم يجتمعوا مع النبي ﷺ إلا في حجة الوداع، ومن اشترط الصحبة العرفية أخرج من له رؤية، أو من اجتمع به لكن فارقه عن قرب، كما جاء عن أنس أنه قيل له: هل بقي من أصحاب النبي ﷺ أحد غيرك؟ قال: لا. مع أنه كان في ذلك الوقت عدد كثير ممن لقيه من الأعراب، ومنهم من يشترط في ذلك أن يكون حين اجتماعه به بالغاً، وهو مردود أيضاً، لأنه يُخْرِج مثل الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهما، ونحوه من أحداث الصحابة، والذي جزم به البخاري هو قول أحمد وجمهور المحدثين، وقول البخاري من المسلمين قيدٌ يخرج به من صحبه أو من رآه من الكفار، فأما من أسلم بعد موته منهم، فإن كان قوله من المسلمين حالاً خرج من هذه صفته وهو المعتمد، ويرد على التعريف من صحبه أو رآه مؤمناً به ثم ارتد بعد ذلك، ولم يعد إلى الإسلام، فإنه ليس صحابيًّا اتفاقاً، فينبغي أن يزاد فيه ومات على ذلك، وقد وقع في «مسند» أحمد حديث ربيعة بن أمية بن خلف الجمحي، وهو ممن أسلم في الفتح، وشهد مع رسول الله ﷺ حجة الوداع، وحدث عنه بعد موته، ثم لحقه الخذلان، فلحق في خلافة عمر بالروم، وتنصر بسبب شيء أغضبه، وإخراج مثل حديث هذا مشكل، ولعل من أخرجه لم يقف على قصة ارتداده، والله تعالى أعلم، فلو ارتد ثم عاد إلى الإسلام لكن لم يره ثانياً بعد عوده فالصحيح أنه معدود في الصحابة، لإطباق المحدثين على عد الأشعث بن قيس ونحوه ممن وقع له ذلك، وإخراجهم أحاديثهم في «المسانيد».

وقال العراقي: إن في ذلك نظراً كبيراً، فإن الردة محبطة للعمل عند أبي حنيفة، ونص عليه الشافعي في «الأم»، وإن كان الرافعي قد حكى عنه أنها إنما تحبط بشرط اتصالها بالموت، وهو المعتمد عند الشافعية وحينئذ فالظاهر أنها محبطة للصحبة المتقدمة، يعني على ما في «الأم».

والجواب عن هذا أنها محبطة لثوابها لا لعملها الذي هو الصحبة أو الرؤية، فيعتد به من عده صحابياً وتخريج أحاديثه في «المسانيد» كما يعتد بها فعله المسلم قبل ردته من صلاة وزكاة وصيام ونحوها، فلا يعيد ذلك إذا ارتد ثم عاد إلى الإسلام، وإن سقط ثوابه بالردة، وحينئذٍ فلا نظر، أما من ارتد ثم عاد إلى الإسلام في حياته ﷺ فهو داخل في الصحبة بدخوله الثاني في الإسلام اتفاقاً إن رآه عليه الصلاة والسلام مرة أخرى بعد العود للإسلام، وعلى الصحيح المعتمد إن لم يره ثانياً، وهذا كله فيمن رآه وهو في قيد الحياة الدنيوية، أما من رآه بعد موته وقبل دفنه فالراجح أنه ليس بصحابي، وإلا لعد من اتفق أن يرى جسده الشريف المكرم وهو في قبره المعظم، ولو في هذه الأعصار، وكذلك من كشف له عنه من الأولياء فرآه كذلك على طريق الكرامة، إذ حجة من أثبت الصحبة لمن رآه قبل دفنه أنه مستمر الحياة، وهذه الحياة ليست دنيوية، وإنما هي أخروية، لا تتعلق بها أحكام الدنيا، فإن الشهداء أحياء ومع ذلك فإن الأحكام المتعلقة بهم بعد القتل جارية على أحكام غيرهم من الموتى، وكذلك المراد بهذه الرؤية من اتفقت له ممن تقدم شرحه وهو يقظان، أما من رآه في المنام وإن كان قد رآه حقًّا فذلك مما يرجع إلى الأمور المعنوية، لا الأحكام الدنيوية، فلذلك لا يعدُّ صحابيًّا، ولا يجب عليه أن يعمل بما أمر به في تلك الحالة، وأما التقييد بالرؤية فالمراد به عند عدم المانع كالعمى، فإن كان كابن أم مكتوم الأعمى فهو صحابي جزماً، فالأحسن أن يعبر باللقاء بدل الرؤية.

قال الحافظ زين الدين العراقي: قولهم: من رأى النبي ﷺ، هل المراد به من رآه في حال نبوته، أو أعم من ذلك حتى يدخل من رآه قبل النبوة ومات قبل النبوة على دين الحنيفية كزيد بن عمرو بن نفيل؟ فقد قال النبي ﷺ: «إنه يُبعث أمةً وحدَهُ» وقد ذكره أبو عبد الله بن مندة في الصحابة، وكذلك لو رآه قبل النبوة ثم غاب عنه، وعاش إلى بعد زمن البعثة، وأسلم ثم مات، ولم يره ولم أر من تعرض لذلك، ويدل على أن المراد رآه بعد نبوته أنهم ترجموا في الصحابة لمن ولد للنبي ﷺ بعد النبوة كإبراهيم من مارية، وعبد الله من خديجة، ولم يترجموا لمن ولد للنبي ﷺ قبل النبوة كالقاسم، وأما من رآه وآمن به بعد البعثة وقبل الدعوة كورقة

ابن نوفل فإنه صحابي كما جزم به ابن الصلاح، وهل يختص جميع ذلك ببني آدم أو يعم غيرهم من العقلاء محل نظر؟ أما الجن فالراجح دخولهم، لأن النبي ﷺ بعث إليهم قطعاً، وهم مكلفون، فيهم العصاة والطائعون، فمن عرف اسمه منهم لا ينبغي التردد في ذكره في الصحابة، وإن كان ابن الأثير عاب ذلك على أبي موسى، فلم يستند في ذلك إلى حجة، فليس ذلك بمعيب، وأما الملائكة فيتوقف عدهم فيهم على ثبوت بعثته إليهم، فإن فيه خلافاً بين الأصوليين، حتى نقل بعضهم الإجماع على ثبوته، وعكس بعضهم.

فقد علم من هذا كله بعدُّ التجاني الذي هو في القرن الثاني عشر من الصحبة، ولو قدرنا أنه ولي وأنه رآه كشفاً كما مر من أن هذه الحياة ليست دنيوية وإنما هي أخروية... الخ.

وقد ذكر العلماء للصحابة ترتيباً على طبقات، وقسمهم أبو عبد الله الحاكم في كتاب «علوم الحديث» إلى اثنتي عشرة طبقة:

الأولى: قوم أسلموا بمكة أول المبعث، وهم سباق المسلمين، مثل خديجة بنت خويلد والعشرة المبشرة بالجنة.

الثانية: أصحاب دار الندوة بعد إسلام عمر بن الخطاب، حمل عمر النبي ﷺ ومن معه من المسلمين إلى دار الندوة، فأسلم لذلك جماعة من أهل مكة.

الثالثة: الذين هاجروا إلى الحبشة، كجعفر بن أبي طالب، وأبي سلمة بن عبد الأسد فراراً بدينهم من أذى المشركين أهل مكة.

الرابعة: أصحاب العقبة الأولى، وهم سباق الأنصار إلى الإسلام، وكانوا ستة، وأصحاب العقبة الثانية من العام المقبل، وكانوا اثني عشر رجلاً.

الخامسة: أصحاب العقبة الثالثة، وكانوا سبعين من الأنصار، منهم البراء بن معرور، وسعد بن عبادة، وعبد الله بن رواحة، وعبد الله بن عمرو بن حرام، وسعد بن الربيع.

السادسة: المهاجرون الذين وصلوا إلى النبي ﷺ بعد هجرته وهو بقُباء قبل أن يبني المسجد وينتقل إلى المدينة المنورة.

السابعة: أهل بدر الكبرى، قال النبي ﷺ لعمر في قصة حاطب بن أبي بَلْتعة: «وما يُدريكَ لعلَّ الله اطلعَ على هذه العصابةِ من أهلِ بدرٍ فقال: اعملوا ما شئتم، فقد غفرت لكم» رواه مسلم والبخاري، وعند أحمد وأبي داود بالجزم، ولفظه: «إن الله اطلع على أهل بدر. . . الخ». قال النووي: الرجاء هنا راجع إلى عمر، لأن وقوع هذا الأمر محقق عند الرسول، وقد قال العلماء: الترجي في كلام الله وكلام الرسول للوقوع، وقال الحافظ: فيه بشارة عظيمة لم تقع لغير أهل بدر، واتفقوا على أن هذه البشارة فيما يتعلق بأحكام الآخرة، لا فيما يتعلق بأحكام الدنيا من إقامة الحدود وغيرها.

وفرق السهيلي بين الترجي في كلام الله تعالى بلعل وعسى، فقال: إن الترجي بعسى واجب الوقوع، وبلعل ليس كذلك، ونصبه عند الكلام على آية ﴿عسى الله أن يتوب عليهم﴾ [التوبة: ١٠٢] في توبة أبي لبابة في غزوة بني قريظة، فإن قيل: إن القرآن نزل بلسان العرب، وليست عسى في كلام العرب بخبر، ولا تقتضي وجوباً، فكيف تكون واجبة في القرآن وليس بخارج عن كلام العرب؟ وأيضاً فإن لعل تعطي معنى الترجي، وليست من الله واجبة، فقد قال: ﴿لعلهم يشكرون﴾ [إبراهيم: ٣٧] فلم يشكروا، وقال: ﴿لعلَّه يتذكَّرُ أو يَخْشى﴾ [طه: ٤٤] فلم يتذكر ولم يخش، فما الفرق بين لعل وعسى حتى صارت عسى واجبة، قلنا: لعل تعطي الترجي، وذلك الترجي مصروف إلى الخلق، وعسى الترجي، تزيد عليها بالمقاربة، ولذلك قال: ﴿عسى أنْ يبعثَكَ ربُّك مقاماً محموداً﴾ [الإسراء: ٧٩] ومعناه الترجي مع الخبر بالقرب، كأنه قال: قرب أن يبعثك، فالترجي مصروف إلى العبد كما في لعل، والخبر عن القرب والمقاربة مصروف إلى الله تعالى، وخبره حق، ووعده حتم، فما تضمنته من الخبر فهو الواجب دون الترجي الذي هو محالٌ على الله تعالى، ومصروف إلى العبد، وليس في لعل من تضمن الخبر مثل ما في عسى، فمن ثم كانت عسى واجبة إذا تكلم

بها، ولم تكن لعل كذلك، وهو كلام تشد له الرحال، مبين عدم الإطلاق في كون الترجي في كلام الله تعالى للوقوع.

الثامنة: الذين هاجروا بين بدر والحديبية.

التاسعة: أهل بيعة الرضوان الذين بايعوا بالحديبية تحت الشجرة، قال ﷺ: «لا يدخلُ النار إن شاء الله من أصحابِ الشجرةِ أحدٌ» رواه مسلم من حديث أم مبشر، وفي حديث جابر عند مسلم وغيره: «لا يدخل النار من شهد بدراً والحديبية».

والعاشرة: الذين هاجروا بعد الحديبية وقبل الفتح، كخالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وأما التمثيل بأبي هريرة فإنه غير صحيح، لأنه هاجر عقيب خيبر في أواخرها، وذلك كان في المحرم سنة سبع، قلت: وهذا لا ينفي التمثيل به فالتمثيل به صحيح.

الحادية عشر: الذين أسلموا يوم الفتح، وهم خلق كثير، فمنهم من أسلم طائعاً، ومنهم من أسلم كرهاً، ثم حسن إسلامه.

الثانية عشر: صبيان أدركوا النبي ﷺ ورأوه يوم الفتح وبعده في حجة الوداع وغيرهما كالسائب بن يزيد.

قال ابن الصلاح: ومنهم من زاد على اثنتي عشر طبقة.

وقال ابن سعد: إنهم خمس طبقات، الأولى: البدريون، الثانية: من أسلم قديماً ممن هاجر عامتهم إلى الحبشة وشهدوا أحداً فما بعدها، الثالثة: من شهد الخندق فما بعدها، الرابعة: مسلمة الفتح فما بعدها، الخامسة: الصبيان والأطفال ممن لم يغز.

فانظر رحمك الله في أي هذه الطبقات الخمسة أو الاثنتي عشرة يدخل التجاني المختلق على النبي ﷺ شريعته المختلقة في القرن الثاني عشر، ناقلاً جميعها من النبي ﷺ يقظة مشافهة، فهذا هو البهتان العظيم.

وأما عدة أصحابه عليه الصلاة والسلام فمن رام حصر ذلك رام أمراً بعيداً، ولا يعلم حقيقة ذلك إلا الله تعالى، لكثرة من أسلم من أول البعث إلى أن مات عليه الصلاة والسلام، وتفرقهم في البلدان والبوادي، وقد روى البخاري في حديث كعب بن مالك في تخلفه عن غزوة تبوك: وأصحاب رسول الله ﷺ كثير، لا يجمعهم كتاب حافظ يغني الديوان، لكن قد جاء ضبطهم في بعض مشاهده كتبوك، وقد روي أنه سار عام الفتح في عشرة آلاف من المقاتلة، وإلى حنين في اثني عشر، وإلى حجة الوداع في تسعين ألفاً، وإلى تبوك في سبعين ألفاً، وقد روي أنه قبض عن مئة ألف وأربعة وعشرين ألفاً من رجل وامرأة، وجاء عن أبي زُرعة الرازي أنه قيل له: أليس يقال: إن حديث النبي ﷺ أربعة آلاف حديث؟ فقال: ومن قال هذا فلق الله أنيابه؟! هذا قول الزنادقة، قبض عليه الصلاة والسلام عن مئة ألف وأربعة عشر ألفاً من الصحابة ممن روى عنه وسمع منه، وفي رواية: ممن رآه وسمع منه، فقيل له هؤلاء أين كانوا وأين سمعوا منه فقال: أهل المدينة، وأهل مكة، ومن بينهما، والأعراب، ومن شهد معه حجة الوداع كل رآه وسمع منه بعرفة.

قال ابن فتحون في «ذيل الاستيعاب»: أجاب أبو زرعة سؤال من سأله عن الرواة خاصة، فكيف بغيرهم؟

وثبت عن الثوري فيما أخرجه الخطيب بسنده الصحيح إليه، قال: من قدم عليًّا على عثمان فقد أزرى باثني عشر ألفاً مات النبي ﷺ وهو عنهم راض.

قال النووي: وذلك بعد النبي ﷺ باثني عشر عاماً، بعد أن مات في خلافة أبي بكر في الردة والفتوح الكثير ممن لم تضبط أسماؤهم، ثم مات في خلافة عمر في الفتوح وفي الطاعون العام وفي «عَمَواس» وغير ذلك من لا يحصى كثرة.

قال الحافظ: ولم يحصل لجميع من جمع أسماء الصحابة العشر من أساميهم بالنسبة إلى قول أبي زرعة هذا، فإن جميع ما في «الاستيعاب» ثلاثة آلاف وخمس مئة، وزاد عليه ابن فتحون قريباً من ذلك. وقال الذهبي: لعل الجمع ثمانية

آلاف، إن لم يزيدوا لم ينقصوا. وقال أيضاً: إن جميع من في أسد الغابة سبعة آلاف وخمس مئة وأربعة وخمسون نفساً، وسبب خفاء أسمائهم أن أكثرهم أعراب، وأكثرهم حضروا حجة الوداع.

وعن الشافعي: قبض ﷺ عن ستين ألفاً ثلاثون بالمدينة وثلاثون في قبائل العرب وغيرها.

وعن أحمد قبض وقد صلى خلفه ثلاثون ألف رجل، وكأنه عنى بالمدينة فلا يخالف ما فوقه.

وقد أجمع العلماء من الخلف والسلف على فضلهم على جميع الخلق بعد النبيين وخواص الملائكة والمقربين، لحديث عبد الله بن مسعود عند البخاري أنه عليه الصلاة والسلام قال: «خيرُ القرونِ قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذينَ يلونهم» ويأتي في فصل ما توجبه الكليات زيادة من أحاديث فضلهم.

باب

جامع لمسائل من زلقات لهذا الرجل "المشرع"
جعلت لكل واحدة منها فصلاً مستقلاً

وحقيقة هذا الرجل أنه سمع ما أعطاه الله تعالى للنبي ﷺ وأصحابه من المزايا الجمة التي خصه بها هو وأصحابه رضوان الله عليهم، فصار ينسب لنفسه كل مزية ثبتت للنبي عليه الصلاة والسلام، بل ربما نسب لنفسه من الخصائص ما لم يثبت للنبي ﷺ، وينسب لأتباعه كل ما ثبت لأصحاب النبي ﷺ من الفضائل، وكثيراً ما ينسب لأتباعه مزايا لم تثبت لأحد من أصحاب النبي ﷺ، وستقف على ذلك كله إن شاء الله تعالى في تتبع مسائله المروية عنه، فاشتمل هذا الباب على خمسة فصول:

الفصل الأول

في قوله: إن كل من رآه يدخل الجنة بلا حساب ولا عقاب ويأمن عذاب النار.

وزاد على ذلك في بغية مستفيدهم: إن من رآه يوم الجمعة ويوم الاثنين من كافر يدخل الجنة بلا حساب ولا عقاب خصوصية لهذين اليومين عن غيرهما من الأيام، فيا لها من مزية فاق بها صاحبها جميع الأنبياء والمرسلين، إذ لم تثبت هذه الخصوصية لأحد منهم، فما من أحد منهم ثبت له أن من رآه من كافر لا بد أن يدخل الجنة بلا حساب ولا عقاب، وكأنه حاول بخصوصيته هذه ما أخرجه الترمذي وحسنه، والضياء عن جابر عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: « لا تمسُّ النارُ مسلماً رآني أو رأى من رآني »، وما رواه الطبراني والحاكم عن عبد الله ابن بسر: « طوبى لمن رآني وآمن بي،وطوبى لمن رأى من رآني، ولمن رأى من رأى من رآني وآمن بي، وطوبى لهم وحسن مآب » لكن النبي ﷺ قيد رؤيته بمن رآه مؤمناً، ولذلك وقع الاحتراز من البخاري في تعريف الصحابي المار بقوله من المسلمين. قال في «فتح الباري»: قيد يخرج به من صحبه أو رآه من الكفار، وأثبت هذا الرجل المشرع أن نظرة واحدة منه توجب للكفار دخول الجنة بلا حساب ولا عقاب، وهذا سيد الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد ﷺ لم يثبت له ذلك، وقيد رؤيته بمن آمن به، فقد دعا عمه الذي آواه ونصره إلى الإيمان حتى عند الوفاة كما يأتي، ولم تنفعه دعوته لما قدر الله تعالى شقاوته في الأزل، فأنزل الله تعالى فيه: ﴿ إِنَّكَ لا تهدي من أحببت ﴾ [القصص: ٥٦] كما في جميع المفسرين.

فقد أخرج مسلم والترمذي وعبد بن حميد وابن أبي حاتم وابن مردويه والبيهقي في «الدلائل» عن أبي هريرة قال: لما حضرت وفاة أبي طالب، أتاه النبي ﷺ، فقال: « يا عماه، قل لا إله إلا الله أشهد لك بها عند الله يوم القيامة » فقال: لولا أن يعيرني قريش يقولون: ما حمله عليها إلا جزعه من الموت لأقررت

بها عينك، فأنزل الله تعالى ﴿ إنك لا تهدي من أحببت ﴾ الآية.

وأخرج البخاري ومسلم وأحمد والنسائي وغيرهم، عن سعيد بن المسيب، عن أبيه نحو ذلك.

وأخرج أبو سهل السري بن سهل، من طريق أبي صالح عن ابن عباس أنه قال: ﴿ إنك لا تهدي من أحببتَ ﴾ نزلت في أبي طالب، ألح عليه النبي ﷺ أن يسلم، فأبى، فأنزل الله تعالى هذه الآية.

ونزل فيه قوله تعالى: ﴿ ما كانَ للنبيِّ والذينَ آمنوا أنْ يستغفِروا للمشركين... الآية﴾ [التوبة: ١١٣]، فقد أخرج البخاري ومسلم والنسائي وأحمد وابن أبي شيبة وابن جرير وابن المنذر والبيهقي في «الدلائل» وآخرون، عن المسيب بن خرن: لما حضرت أبا طالب الوفاة دخل عليه النبي ﷺ وعنده أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية، فقال النبي ﷺ: « أي عم قل لا إله إلا الله، كلمة أشهد لك بها عند الله » فقال أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية: يا أبا طالب، أترغب عن ملة عبد المطلب، فلم يزل رسول الله ﷺ يعرضها عليه، وأبو جهل وعبد الله يعاودان بتلك المقالة، فقال أبو طالب آخر ما كلمهم هو على ملة عبد المطلب، وأبى أن يقول لا إله إلا الله، فقال النبي ﷺ: « أما واللهِ لأستغفرنَّ لك ما لم أُنه عنك » فنزلت: ﴿ ما كان للنبي... الآية ﴾ فهذا عمه الذي آواه ونصره مات كافراً وهو جالس عنده يناجيه ويدعوه للإسلام، وهذا التجاني المشرع إذا رآه كافر في هذين اليومين يدخل الجنة بلا حساب ولا عقاب، اللهم سبحانك هذا بهتان عظيم، بل النبي ﷺ ما ورد عنه في الحديث السابق من أن من رآه مسلماً لا تمسه النار محمول على الغالب، وإلا فقد ورد في الحديث أن بعضاً من أصحابه الذين آمنوا به في حياته ارتدوا بعده، وسير بهم إلى النار، وهو يدعوهم إلى حوضه، ففي «البخاري» من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قام فينا النبي ﷺ يخطب، فقال: « إنكم تحشرون حفاةً عراةً غرلاً كما بدأنا أول خلق نعيده، وإن أول الخلائق يكسى يوم القيامة إبراهيم الخليل، وإنه سيجاء برجال من أمتي، فيؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول: يا رب أصحابي، فيقول الله: إنك لا تدري ما

أحدثوا بعدك، فأقول كما قال العبد الصالح: ﴿ وكنتُ عليهم شهيداً... الحكيم ﴾[المائدة: ١١٧] قال: فيقال إنهم لن يزالوا مرتدين على أعقابهم.

وفي حديث أنس: « ليردنَّ عليَّ ناسٌ من أصحابي الحوضَ، حتى إذا عرفتُهم اختلجوا دوني ».

وفي حديث أبي هريرة عند مسلم: « ليُذاد رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضال، أناديهم: ألا هلُمَّ، فيقال: إنهم ارتدوا على أدبارهم القهقَري » وفي رواية سعيد بن المسيب عنه، فيقول: « إنك لا علمَ لكَ بما أحدثوا بعدك، فيقال: إنهم قد بدلوا بعدك، فأقول: سحقاً سحقاً » أي: بعداً بعداً، وفي رواية زيادة: « لمن غير بعدي ».

وفي حديث سهل: « ليردنَّ علي أقوام أعرفهم ويعرفونني، ثم يحال بيني وبينهم ».

ولأحمد والطبراني من حديث أبي بكرة رفعه: « ليردنَّ على الحوض رجالٌ ممن صحبني ورآني » وسنده حسن. ولأبي يعلى بسند حسن عن أبي سعيد الخدري: سمعت رسول الله ﷺ، فذكر حديثاً، فقال: « يا أيها الناس، إني فرطكم على الحوض، فإذا جئتم قال رجل: يا رسول الله أنا فلان بن فلان، وقال آخر: أنا فلان بن فلان، فأقول أما النسب فقد عرفته، ولعلكم أحدثتم بعدي وارتددتم. وقوله: «فأقول: أصحابي» في رواية: «أُصيحابي» وهو خبر مبتدأ محذوف تقديره هؤلاء.

واختلف في هؤلاء الذين ارتدوا اختلافاً كثيراً، فعن قبيصة هم الذين ارتدوا على عهد أبي بكر وقاتلهم حتى ماتوا على الكفر.

وقال الخطابي: لم يرتد من الصحابة أحد، وإنما ارتد قوم من جفاة الأعراب ممن لا نصرة لهم في الدين، وذلك لا يوجب قدحاً في الصحابة المشهورين، ويدل قوله أصيحابي بالتصغير على قلتهم.

وقال غيره: قيل هو على ظاهره من الكفر، والمراد بأمتي أمة الدعوة لا أمة الإجابة، ورجح بقوله في حديث أبي هريرة: « فأقول: سحقاً » ويؤيده كونهم خفي عليه حالهم، ولو كانوا من أمة الإجابة لعرف حالهم بكون أعمالهم تعرض عليه، وهـذا يرده قولـه في حديث أنس حتى إذا عرفتهم، وكذا في حديث أبي هُريرة، وقيل غير ذلك.

ورجح الباجي وعياض وغيرهما ما قال قبيصة راوي الحديث: إنهم من ارتد بعده ﷺ، ولا يلزم من معرفته لهم أن يكون عليهم السيما، لأنها كرامة يظهر بها عمل المسلم، والمرتد قد حبط عمله، فيكون عرفهم بأعيانهم لا بصفتهم باعتبار ما كانوا عليه قبل ارتدادهم، ولا يبعد أن يدخل في ذلك أيضاً من كان في زمنه من المنافقين.

فقـد علمت من هذا أن بعض أصحـاب سيد المرسلين الذين آمنوا به في الدنيا، وعرفوه في الآخرة، وعرفهم كما صرح به، في حديث سهل، وفي حديث أبي بكرة ممن صحبني ورآني، وفي حديث أنس: « ناس من أصحابي »، يرتدون بعده، ويسار بهم إلى النار وهو يناديهم، والتجاني من رآه من الكفار يدخل الجنة بغير حساب، وقد صحبه ﷺ كثير من المنافقين، وصلوا خلفه، ولم يقدر الله لهم السعادة أعاذنا الله تعالى مما ابتلاهم به.

وفيهـم نزل قولـه تعـالى: ﴿ استـغـفـرْ لهم أو لا تستـغفـرْ لهم ﴾ [التوبة: ٨٠]، وسبب نزولها على ما روي عن ابن عباس، أنه لما نزل قوله سبحانه: ﴿ سخرَ اللهُ منهُم ﴾ [التوبة: ٧٩] سأله عليه الصلاة والسلام اللامزون الاستغفار لهم، فهم أن يفعل، فنزلت فلم يفعل.

وفيهم نزل أيضاً قوله تعالى: ﴿ولا تصلِّ على أحدٍ منهم ماتَ أبداً﴾ [التوبة: ٨٤] وسبب نزولها ما أخرجه البخاري عن ابن عمر قال: لما توفي عبد الله بن أُبي ابن سلول جاء ابنـه عبد الله إلى النبي عليه الصلاة والسلام، فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه، فأعطاه، ثم سأله أن يصلي عليه، فقام رسول الله ﷺ ليصلي، فقام عمر، فأخذ بثوب رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله تصلي عليه

وقد نهاك ربك أن تصلي عليه؟ فقال ﷺ: «إنما خيرني الله، فقال: ﴿استغفِرْ لهم أو لا تستغفِرْ لهم إن تستغفر لهم سبعينَ مرةً...﴾ [التوبة: ٨٤] وسأزيد على السبعين» قال: إنه منافق. قال: فصلى عليه رسول الله ﷺ. فأنزل الله تعالى: ﴿ولا تُصَلِّ على أحدٍ منهُم... الآية﴾ [التوبة: ٨٤]، فلما كانوا في الأزل محرومين من الإيمان لم ينفعهم استغفاره لهم وصلاته عليهم، وهذا الرجل المبتدع رؤيته مرة واحدة موجبة لسعادة الأبد للمسلم والكافر، سبحانك هذا بهتان عظيم.

وأيضاً قد قال بعض العلماء: إن رؤية النبي عليه الصلاة والسلام لمن آمن به من غير ملازمة لا تثبت عدالة الصحابي، قال المازري في «شرح البرهان»: لسنا نعني بقولنا: الصحابة عدول كل من رآه ﷺ يوماً أو زاره واجتمع به لغرض وانصرف، وإنما نعني به الذين لازموه وعزروه ونصروه، وذهب إلى ذلك القرافي، فقال: قول العلماء: الصحابة عدول، يريدون به الذين كانوا ملازمين له عليه الصلاة والسلام، المهتدين بهديه، وهذا أحد التفاسير للصحابة كما مر، وقيل: من رآه ولو مرة، وقيل: من كان في زمانه، وهذان القسمان لا تلزم فيهما العدالة مطلقاً، بل فيهما العدل وغيره، بخلاف الملازمين له عليه الصلاة والسلام، قد فاضت عليهم أنواره، وظهرت عليهم بركته وآثاره، وهم المرادون بقوله: «أصحابي كالنجوم بأيهم... الخ».

فانظر رحمك الله هذا الكلام الدال على أن أصحاب النبي ﷺ، لا تثبت عدالتهم إلا بطول الملازمة، وهذا الرجل رؤية الكافر له مرة واحدة تدخله الجنة بلا حساب ولا عقاب.

وهذا أبو البشر آدم عليه السلام، شقي ابنه قابيل بقتل أخيه هابيل من أجل عدم رضاه بما أمره به أبوه كما نص على ذلك في الكتاب العزيز إذ قال: ﴿ واتلُ عليهم نبأ ابني آدم بالحقِّ إذ قرَّبا قُرباناً.... فقتلَهُ فأصبحَ من الخاسرينَ ﴾ [المائدة: ٣٠]، ، فقد أخرج الشيخان وغيرهما عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: « لا تُقتلُ نفسٌ ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفْلٌ من دمها، لأنه أول من سن القتل ».

وأخرج ابن جرير والبيهقي في «شعب الإيمان» عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما، قال: إنا لنجد ابن آدم القاتل يقاسم أهل النار قسمةً صحيحةً العذاب، عليه شطر عذابهم. وورد أنه أحد الأشقياء الثلاثة. وهذا ونحوه يدل على أنه مات كافراً، قاله في «روح المعاني».

فلما كان الله تعالى قدر لهذا الابن الشقاء الأزلي لم ينفعه كونه ابن رسول الله، والرسول الذي هو الأب موجود، حتى مات على الكفر أعاذنا الله تعالى من ذلك، وهذا التجاني نظرة الكافر له مرة واحدة توجب دخوله الجنة بلا حساب ولا عقاب، سبحانك هذا بهتان عظيم.

وهذا أبو البشر الأصغر نوح عليه السلام، غرق ولده كنعان في المغرقين بعد أن ناجى الله تعالى فيه بنص القرآن العظيم إذ قال: ﴿ ونادَى نوحٌ ربَّهُ فقالَ ربِّ إن ابني من أهلي.... إني أعظُكَ أن تكونَ من الجاهلينَ ﴾ [هود: ٤٦]، فانظر رحمك الله هذا النداء من نوح عليه السلام، الذي يقطر منه الاستعطاف وجميل التوسل إلى من عهده منعماً متفضلاً في شأنه أولاً وآخراً، وهو على طريقة دعاء أيوب عليه السلام: ﴿ إذ نادى ربَّه أني مسني الضر وأنتَ أرحمُ الراحمين ﴾ [الأنبياء: ٨٣]، ولما كان الله تعالى قدر شقاوة هذا الابن في الأزل لم يستجب فيه لأبيه، مع أن النداء كان قبل الغرق كما نص عليه كثير من العلماء، وهذا الرجل المشرع نظرة واحدة له من كافر توجب له الجنة، هذا هو البهتان والزور.

وهذا أبو الأنبياء خليل الرحمن إبراهيم عليه الصلاة والسلام استغفر لأبيه بعد عدته له أنه يستغفر له كما نص على ذلك في الكتاب العزيز، فقال تعالى في العدة: ﴿ سأستغفِرُ لكَ ربي إنّه كانَ بي حفِياً ﴾ [مريم: ٤٧]، و وفى بوعده في قوله تعالى: ﴿ واغفِر لأبي إنه كان من الضالين ﴾ [الشعراء: ٨٦]، ولما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه، كما قال تعالى مبدياً عذر خليله عليه الصلاة والسلام في استغفاره لأبيه مع أنه كافر: ﴿ وما كانَ استغفارُ إبراهيمَ لأبيهِ إلا عن موعدةٍ وعدَها إياه فلما تبينَ لهُ أنه عدوٌّ للهِ تبرأَ منهُ ﴾ [التوبة: ١١٤]، وسبب نزولها

ما أخرجه أبو الشيخ، وابن عساكر من طريق سفيان بن عيينة، عن عمرو بن دينار، قال: لما مات أبو طالب قال له رسول الله ﷺ: «رحمك الله وغفر لك، لا أزال أستغفرُ لك حتى ينهاني الله تعالى» فأخذ المسلمون يستغفرون لموتاهم الذين ماتوا وهم مشركون، فأنزل الله تعالى: ﴿ ما كانَ للنبيِّ والذينَ آمنوا أنْ يستغفِروا للمشركينَ . . . الآية ﴾ [التوبة: ١١٣]، فقالوا: قد استغفر إبراهيم لأبيه، فأنزل سبحانه: ﴿ وما كانَ استغفارُ إبراهيمَ لأبيهِ . . . الآية ﴾ فلما قدر الله تعالى شقاوة هذا الأب في الأزل لم تنفعه دعوة ابنه خليل الرحمن له إلى الإسلام، وأجابه بقوله: ﴿ لئِنْ لَم تنتهِ لأرجمَنَّكَ ﴾ [مريم: ٤٦] ولم ينفعه استغفاره له، ونزل فيه ما نزل، وهذا التجاني المشرع نظرة واحدة له من كافر توجب لذلك الكافر السعادة الأبدية، سبحانك هذا بهتان عظيم، فقد أثبت لنفسه مزية لم تكن لأحد من أولي العزم من الرسل فضلاً عن غيرهم من البشر.

وأيضاً قد علم أن من خصائصه عليه الصلاة والسلام إخباره بأنه غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ففي «المواهب اللدنية» و«شرحه» للزرقاني في فصل خصائصه عليه الصلاة والسلام، قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: من خصائصه ﷺ أنه أخبره الله تعالى بالمغفرة، ولم ينقل أنه أخبر أحداً من الأنبياء بمثل ذلك، ويدل له قولهم في الموقف يوم القيامة حيث تطلب الشفاعة في فصل القضاء: نفسي نفسي. وقال ابن كثير في تفسير هذه الآية: لم يشاركه فيها غيره.

قلت: يدل لما قاله ابن عبد السلام دلالة أوضح مما ذكر قول أهل المحشر له جميعاً في طلب شفاعة الفصل منه: أنت رسول الله وخاتم الأنبياء، وقد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، وقد ذكروا لكل رسول جاؤوه قبله خصوصيته المختص بها، فلو لم يكن ما ذكر خصوصية له لم توجد فائدة في ذكره بها، فعلى هذا جميع الرسل لا يعلمون أنهم مغفور لهم، ومن رأى هذا الرجل المبتدع يعلم أنه يدخل الجنة بلا حساب ولا عقاب، وهذا فوق معرفة الغفران الذي هو مجهول للأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

فائدة قلت: يظهر لي أن فعل الله تعالى في أقرباء هؤلاء الرسل الكرام من

موتهم على الكفر، مع دعاء من دعا منهم ولم يستجب له، ومعلوم أنهم استجيب لهم في أشياء كثيرة غير هذا، وهذا آكد منها عندهم، سره التنبيه لأولي الألباب أن يعتبروا بذلك، فيعلموا أن الأمر لله الواحد القهار، فلا يغتروا بالقرابة لأحد من الخلق، ولا يتكلوا على ذلك، والله تعالى أعلم.

والحاصل أن دعوى هذا الرجل خارجة عن أصول الشرع المطهر، لم يتصف بها نبي مرسل، ولم تكن لأحد سواه، ولو كانت لأحد من الرسل لما هلكت أمة من الأمم باستئصال العذاب، ولما شقي كافر قط لأن الله تعالى لا يعذب أمة من الأمم إلا بعد بعثة الرسل إليهم لقوله تعالى: ﴿وما كُنّا معذِّبينَ حتى نبعثَ رسولاً﴾ [الإسراء: ١٥]، قال في «روح المعاني»: أي ما كان في حكمنا الماضي، وقضائنا السابق أن نعذب أحداً بنوع ما من العذاب دنيويًا كان أو أخرويًا على فعل شيء أو ترك شيء أصليًا كان أو فرعيًا، وقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبينَ﴾ أي: ولا مثيبين، واستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب، ولم يعكس لأنه أظهر منه في تحقق التكليف، وهذا النوع يسمى بالاكتفاء.

فعلم من الآية أنه ما وقع هلاك ولا شقاء للكفار إلا بعد دعاء الرسل لهم، المتكرر آناء الليل وأطراف النهار، وقد يمكثون بين أظهرهم الزمن الطويل بحيث لا يبقى أحدٌ إلا تمكن من رؤيتهم ودعوتهم له إلى الإسلام، كما أخبر تعالى بذلك عن نوح عليه الصلاة والسلام يقول: ﴿ فلبثَ فيهم ألفَ سنةٍ إلا خمسينَ عاماً ﴾ [العنكبوت: ١٤]، ومع ذلك يشقون الشقاوة الدنيوية والأخروية، أعاذنا الله تعالى من ذلك؛ والتجاني المشرع نظرة الكافر له مرة واحدة توجب له السعادة الأبدية، أعاذنا الله تعالى مما قاله، وإذا كان ما أثبته لنفسه فيه تفضيل له على جميع الرسل كما علمت، كان أقل أحوال مقالته هذه إذا لم تكن كفراً صريحاً أن تكون مستلزمة للكفر، لتضمنها التفضيل على أولي العزم من الرسل، ولما كانوا دائماً يلتجئون إلى الجواب بأن المزية لا تقتضي التفضيل، ذكرت لهذه الكلمة فصلاً مستقلاً فقلت:

فصل
في قول العلماء المزية لا تقتضي التفضيل

أقول: هذه الكلمة هي الملجأ عندهم في الجواب عن الخصائص المثبتة عندهم لمشرعهم المفتري ولأتباعه الضالين، كأنها فاتحة شرعهم الموحى إليهم به، وهي كلمة تذكر في الكتب، ليس لها أصل من الكتاب والسنة معروفاً مؤدياً لمعناها، ولكن معناها صحيحٌ شرعاً، فلذلك كانت مذكورة في كتب العلماء، وقد أضل الله هذه الطائفة الضالة المتمسكة بها عن معناها الحقيقي، فأوردوها في غير معناها فجعلوا معنى هذا اللفظ هو أن المزية لا تقتضي تفضيلاً أصلاً، وهذا باطل يظهر لك بطلانه معنىً المزية لغةً.

قال في «مختار الصحاح»: المزية: الفضيلة، يقال: له عليه مزية، أي: فضيلة، ولا يبنى منه فعل.

وقال في «المصباح»: المزية فعيلة، وهي التمام والفضيلة، ولفلان مزية أي: فضيلة يمتاز بها عن غيره، قالوا: ولا يبنى منه فعل، وهو ذو مزية في الحسب والشرف، أي: ذو فضيلة، والجمع مزايا.

وفي «القاموس»: المزية كغنية الفضيلة، وفيه فضله تفضيلاً: مزاه، أي: جعل له مزية، والتفاضل: التمازي، وفيه أيضاً خصه بالشيء خصًّا وخصوصية وخصِّيصَى ويمد فضله.

فإذا علمت أن المزية هي الفضيلة لغة، وأن الخصوصية مرادفة للفضيلة والمزية، علمت بديهيًّا أنه لا يصح تفسير الكلام السابق بأنها لا تقتضي تفضيلاً أصلاً، لإفساد ذلك لمعنى اللفظ، إذ يصير المعنى التفضيل لا يقتضي التفضيل، وهذا تهافت ظاهر البطلان عند كل ذي عقل، فظهر أن معنى هذا اللفظ هو أن

الفضيلة الحاصلة للشخص لا تقتضي تفضيـله على غيره تفضيلاً مطلقاً، لأنه ربما كان في ذلك الغير مزية أخرى ليست حاصلة لصاحب تلك المزية، يفضله هو بها، فيكـون بينهـما تفضيل من وجه لا تفضيل مطلق، وأما المزية القائمة بالشخص الخـاصـة به فإنها مقتضية تفضيله بها على من لم تقم به قطعاً، لأن قيام الصفة بالموصوف يستلزم ثبوت حكم للموصوف، وهو كونه له مزية على غيره.

قال في «مراقي السعود»:

وحيثما ذو الاسم قال قد وجب

يعني أن كل معنى له اسم، إذا قام بالشخص يجب الاشتقاق له من ذلك الاسم، كاشتقاق العالم من العلم لمن قام به العلم.

وقـد صرح ابن حجر في «فتح الباري» في فضل عائشة بهذا المعنى الذي ذكرناه في تفسير هذا اللفظ، فقال: لا يلزم من ثبوت خصوصية شيء من الفضائل ثبوت الفضل المطلق، كحديث: « أقرؤكم أُبيّ، وأفرضكم زيد » ونحو ذلك.

ونقله الزرقاني على «المواهب اللدنية» وقال: قوله ﷺ: « فضل عائشة على النساء... الخ » لا يستلزم ثبوت الأفضلية المطلقة، وفي «المواهب اللدنيـة»: لا يلزم من تخصيص إبراهيم عليه الصلاة والسلام بأنه أول من يكسى أن يكون أفضل من نبينا عليه الصلاة والسلام، قال الزرقاني: لأن المفضول قد يمتاز بشيء يخص به، ولا يلزم منه الأفضلية المطلقة.

فدل هذا الكلام صريحاً على أن الخصوصية تقتضي الأفضلية الغير المطلقة كما قررنا، وهذه الفرقة الضالة ثبت لمتبوعها وأتباعه من الفضائل ما لم يثبت للنبي ﷺ وأصحـابـه، ويتمسكون بهذه الكلمة كأنها أوحيت إليهم من جملة الموحى على مفتريهم، أعاذنا الله تعالى مما ابتلاهم به، أما علم هذا المفتري وأتباعه أن التفضيل بين الأنبياء المقطوع به بنص القرآن العزيز في قوله تعالى: ﴿تلكَ الرسلُ فضَّلنا بعضَهم على بعضٍ... الخ﴾ [البقرة: ٢٥٣] إنما هو بحسب المناقب والمزايا لا في أصل النبوة، لأن النبوة متواطئة لا تفضيل فيها، كما قال ابن بوّن في «وسيلته»:

وللنُّبُوَّةِ تَوَاطُؤٌ وما للأَوْلِيَاءِ مشَكَّكٌ فَلْتعلما

قال شيخنا عبد القادر في شرحه المباحث الجليلة عليها: يعني أن النبوة ثبت لها التواطؤ، أي التوافق، أي عدم التفاوت في أفرادها وهم الأنبياء، فلا تزيد نبوة نبي على نبوة آخر.

والمتـواطىء في عرف المناطقة هو الكلي الذي استوى معناه في أفراده، فلا تتفاوت، فالنبوة كلي استوى معناه، وهو الاختصاص بسماع الوحي في أفراده وهم الأنبياء، فلا نبي أشد نبوة من نبي، فيمنع التفضيل بين الأنبياء في حقيقة النبوة، فلا يقال لفلان النصيب الأقل من النبوة، ولفلان النصيب الأوفى منها، مما يقتضي أن النبوة من المشكك، وامتناع هذا معلوم ضرورة من دين السلف والخلف، فهي من المتواطىء، قاله السنوسي في «شرح الحوض».

وقـال في «الشفـاء» في بحث تأويلات أحـاديث النهي عن التفاضـل بين الأنبياء: الوجه الرابع: منع التفضيل في حق النبوة والرسالة، فإن الأنبياء فيها على حد واحـد، إذ هي شيء واحد لا تتفاضل، وإنما التفاضل في زيادة الأحوال، والخصوص والكرامات والرتب والألطاف، وأما النبوة في نفسها فلا تتفاضل، وإنما التفاضل بأمور أخر زائدة عليها، ولذلك كان منهم رسل، ومنهم أولو العزم من الرسل، ومنهم من رُفع مكاناً عليًّا، ومنهم من أوتي الحكم صبيًّا.

ثم نقل شارحه الشهاب كلام السنوسي المتقدم، فقال: ومما دل على عدم التفـاضل بين الأنبياء في نفس النبوة وحقيقتها منع أن يقال: ثبت لفلان النبي النصيب الأقل من النبوة. . . الخ ما مر قريباً. ونقله في «المواهب اللدنيـة» بحروفه.

وأما الثابت للأولياء والعلماء فهو مشكك، قال شيخنا عبد القادر في شرح البيت المتقدم: المشكك هو الكلي الذي اختلف معناه في أفراده، إما بالأشديّة، كالبياض فإنه في العاج أشد منه في الثلج، وكالنور فإنه في الشمس أشد منه في السراج، وإما بالأقدمية كالوجود فإنه في الواجب أسبق منه في الجائز، وإنما سمي

مشكّكاً لأن الناظر فيه يشك هل هو من قبيل المتواطىء للاتحاد في الحقيقة، أو من المشترك نظراً للتفاوت الذي بين الأفراد في الحقيقة، فالتفضيل الحاصل بين الأولياء وبين العلماء هو في أصل ما ثبت لهم من الولاية والعلم، فهما أشد في بعضهم من بعض، لأنهما من المشكّكات.

ولأجل كون التفاضل بين الرسل إنما هو من باب المزايا أطبق المفسرون على تفسير قوله تعالى: ﴿ تلكَ الرسلُ فضَّلنا بعضَهم على بعضٍ ﴾ بالمناقب والكرامات.

قال في «تفسير الجلالين»: فضلنا بعضهم على بعض بتخصيصه بمنقبة ليست لغيره.

قال محشيه الصاوي: بتخصيصه بمنقبة، أي: بصفة من صفات الكمال، وذلك بفضل الله تعالى، لا بصفة قائمة بذاته بحيث تقتضي التخصيص بالمناقب لذاته، قال تعالى: ﴿ ولَوْلا فضلُ اللهِ عليكُم ورحمتُه ما زكَى منكُم من أحدٍ أبداً ولكنَّ اللهَ يزكّي مَنْ يشاء ﴾ [النور: ٢١]

وقال في «روح المعاني»: فضَّلنا بعضهم على بعض بأن خصصنا بعضهم بمنقبة ليست تلك المنقبة للبعض الآخر. وقيل: المراد التفضيل بالشرائع، فمنهم من شرع ومنهم من لم يشرع. وقيل: هو تفضيل بالدرجات الأخروية.

وقال في «البحر»: فضلنا بعضهم على بعض بتخصيصه بمنقبة ليست لغيره، لما أوجب ذلك من تفضيلهم في الحسنات بعد أن فضلنا الجميع بالرسالة.

وفي «ضياء التأويل» عند قوله تعالى: ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض بالفضائل الروحانية العلمية والعملية لا بالأموال والأتباع، كتخصيص موسى بالكلام، وإبراهيم بالخلة، ومحمد بالإسراء، وغيره مما لا يوازيه به غيره منهم.

وفي «روح المعاني»: بعض النبيين على بعض بالفضائل النفسانية والمزايا القدسية وإنزال الكتب السماوية لا بكثرة الأموال والأتباع.

وفي «الفخر الرازي» أنه تعالى ذكر أنه فضل بعض النبيين على بعض، ثم قال: ﴿ وآتَيْنا داودَ زَبُورا ﴾ [النساء: ١٦٣] يعني أن داود كان ملكاً عظيماً، ثم إنه تعالى لم يذكر ما آتاه من الملك، وذكر ما آتاه من الكتاب تنبيهاً على أن التفضيل الذي ذكره قبل ذلك المراد منه التفضيل بالعلم والدين لا بالمال.

وقال القاضي عِياض في «الشفاء»: قوله تعالى: ﴿ ولَقد فضَّلْنا بعضَ النبيينَ على بعضٍ . . . الآية ﴾ [الإسراء: ٥٥] وقوله تعالى: ﴿ تلكَ الرسلُ فضلنا بعضَهم على بعضٍ ﴾ الآية، قال بعض أهل العلم: والتفضيل المراد لهم هنا في الدنيا، وذلك بثلاثة أحوال: أن تكون آياته ومعجزاته أشهر وأبهر، أو تكون أمته أزكى وأكثر، أو يكون في ذاته أفضل وأظهر، وفضله في ذاته راجعٌ إلى ما خصه الله تعالى به من ذكر أمته، أي إكرام الله له بمآثر ومناقب عظيمة، وهبها له من اختصاصه بكلام أو خلة أو رؤية أو ما شاء الله من ألطاف وتحف ولايته واختصاصه.

وما لم أذكره من المفسرين مثل ما ذكرته، فإنهم مجمعون على هذا النمط من أن تفضيل الأنبياء إنما هو بالمزايا النفسانية لا بغيرها، فإذا علمت من جميع ما مر أن التفضيل الواقع بين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إنما هو بالمناقب والكرامات، ورأيت هذا الرجل المفتري أثبت لنفسه مزايا لم تثبت لأحد من الرسل، علمت أنه قائل بفضل نفسه على كل رسول لم تثبت له تلك المزية، ولكنه يمكن أن يكون غير مفضل نفسه تفضيلاً مطلقاً، بل تفضيلاً من جهة هذه الخصوصية، وانظر هل هذا التفضيل المخصوص تمكن سلامته فيه من الكفر لجهله بما يوجب الكفر أم لا؟ ومر في الفصل الرابع من الباب الأول ما يشفي الغليل ويُبرىء العليل من عدم العذر بالجهل في أسباب الكفر، أعاذنا الله تعالى منه ومن أسبابه بمنه وكرمه وفضله.

فصـــل
في قولهم كما نقلوه عنه في
كتبهم كيفية مستفيدهم وغيره

إن آخذ ورده تغفر ذنوبه الكبائر والصغائر، ويأمن من هول الحشر وعذاب القبر، ويدخل الجنة بلا حساب ولا عقاب، وتسقط عنه كل تبعة، ويكون في أعلى عليين بجوار سيد المرسلين، ويحصل هذا كله لمن تعلق بآخذ هذا الورد من والديه وأزواجه وأولاده ووالدي أزواجه، ولو لم يكن لواحد من المذكورين تعلق بالشيخ أصلاً، وتؤدى عن جميع المذكورين كل تبعة من غير حسناته، انتهى كلامه قبحه الله تعالى من أفاك أثيم، فإن هذه الفرية مقتضية تفضيله لنفسه على النبي ﷺ، وتفضيل أتباعه على أصحابه عليه الصلاة والسلام، وتفضيل ورده على القرآن العزيز.

أما تفضيله لنفسه بما قال على النبي ﷺ، وتفضيله به لأتباعه على أصحابه عليه الصلاة والسلام، فإيضاحه هو أنه قد مر قريباً عن القاضي عياض أن التفضيل يحصُل للنبي بأن تكون أمته أزكى وأكثر، وقال أبو حيان في «البحر» عند قوله تعالى: ﴿ ورفعَ بعضَهم درجاتٍ ﴾: بتفضيل أمته على سائر الأمم، وقال في «ضياء التأويل» عند هذه الآية: درجات على غيره من وجوه متعددة، عموم الدعوة إلى الكافة، وختم النبوة به، وتفضيل أمته على سائر الأمم إلى غير هذا مما هو كثير، فإذا كان أتباع هذا الرجل المفتري، أي: الآخذين لورده المفترَى مقطوعاً لهم ولمن له علاقة بهم بأعلى عليين في جوار النبيين والصديقين، كانوا أفضل من أصحابه ﷺ، لأنه عليه الصلاة والسلام لم يضمن لأصحابه الجنة، فضلاً عن أعلى عليين في جوار سيد المرسلين، فالذين بشرهم بالجنة بعد العشرة عدد قليل محصور، وإذا كان ما ذكر حقًّا كانت أتباعه أفضل من أصحابه ﷺ بما مُنحوه من

المزايا التي لم تكن لهم عليهم رضوان الله، وإذا كانوا أفضل منهم كان هو أيضاً أفضل من النبي ﷺ، لما مر قريباً من أن فضل الأمم والأتباع حاصل به الفضل للمتبوع، وأصحاب هذا المبتدع جميعاً مُحَقِّقو النجاة بدون حساب ولا عقاب، وهذا لم يحصُل لأصحابه عليه الصلاة والسلام، ففي «البخاري» عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال: قال النبي ﷺ: « عُرِضت عليَّ الأمم، فأجد النبي يمرُّ معه الأمة، والنبي يمر معه النفر، والنبي يمر معه العشرة، والنبي يمرُّ معه الخمسة، والنبيَّ يمر وحده، فنظرت فإذا سواد كثير، قلت: يا جبريلُ، هذه أمتي؟ قال: لا، وفي رواية: فرجوتُ أن تكون أمتي، فقيل: هذا موسى في قومه » وفي حديث ابن مسعود عند أحمد: « حتى مر على موسى في كبكبة من بني إسرائيل، فأعجبني، فقلت: من هؤلاء؟ فقيل: هذا أخوك موسى معه بنو إسرائيل »، وبقية حديث البخاري: « ولكن انظر إلى الأفق، فنظرت، فإذا سواد كثير، قال: هؤلاء أمتك، وهؤلاء سبعون ألفاً قدامهم لا حسابٌ عليهم ولا عذاب، قلت: ولِمَ؟ قال: كانوا لا يكتوون، ولا يَسْتَرْقُون، ولا يتطيرون، وعلى ربهم يتوكلون » فقام إليه عُكّاشة بن مِحْصَن - بتشديد الكاف وكسر الميم - فقال: ادع الله أن يجعلني منهم، قال: « اللهم اجعلْه منهم » ثم قام إليه رجل آخر، قال: ادع الله أن يجعلني منهم، قال: « سبقك بها عُكّاشة ».

قولـه: « فإذا سواد كثير » في رواية سعيد بن منصور: «عظيم»، وزاد: « فقيل لي: انظر إلى الأفق، فنظرت، فإذا سواد عظيم، فقيل لي انظر إلى الأفق الآخر مثله ».

وفي رواية فُضيل: «فإذا سوادٌ قد ملأ الأفق، فقيل لي: انظر هاهنا. وهاهنا في آفاق السماء».

وفي رواية ابن مسعود: فإذا الأفق قد سُدَّ بوجوه الرجال. وفي لفظ لأحمد: «فرأيتُ أمتي قد ملؤوا السهل والجبل، فأعجبني كثرتهم وهيأتهم، فقيل: أرضيت يا محمد؟ قلت: نعم أي رب».

وقوله: « قام إليه رجلٌ في رواية أبي هُريرة عند البخاري: « رجل من الأنصار ».

وجاء من طريق واهية أنه سعد بن عبادة، أخرجها الخطيب في «المبهمات» عن مجاهد، قال ابن حجر: وهذا مع ضعفه وإرساله يُستبعد من جهة جلالة سعد بن عبادة، فإن كان محفوظاً فلعله آخر باسم سيد الخزرج واسم أبيه ونسبته، فإن في الصحابة كذلك آخر له في «مسند» بقي بن مخلد حديث.

ووقع في «مسند» البزار من وجه آخر عن أبي هُريرة: « فقام رجلٌ من خيار المهاجرين » وسنده ضعيف جدًّا، مع كونه مخالفاً لرواية «الصحيح» أنه من الأنصار.

واختلف العلماء في الأجوبة عن الحكمة، في قوله: « سبقَك بها عكّاشة »:

فرُوي عن أحمد بن يحيى المعروف بثعلب أنه كان منافقاً، واستبعده السهيلي بحديث البزار المار من أنه من خيار المهاجرين.

وقال القرطبي: لم يكن عند الثاني من تلك الأحوال ما كان عند عكّاشة، فلذلك لم يجب، إذ لو أجابه لجاز أن يطلب ذلك كل من كان حاضراً، فيتسلسل، فسدَّ الباب بقوله ذلك، وهذا أولى من قول من قال: كان منافقاً، لوجهين:

أحدهما: أن الأصل في الصحابة عدم النفاق، فلا يثبت ما يخالف ذلك إلا بنقل صحيح.

والثاني: أنه قل أن يصدر مثل هذا السؤال إلا عن قصد صحيح ويقين بتصديق الرسول، وكيف يصدر ذلك من منافق، وإلى هذا جنحَ ابن تيمية، وصحح النووي أن النبي علم بالوحي أنه يجُاب في عكّاشة، ولم يعلم ذلك في حق الآخر.

وقال السهيلي: الذي عندي في هذا أنها كانت ساعة إجابة علمها ﷺ، واتفق أن الرجل قال بعد ما انقضت، ويبينه ما وقع في حديث أبي سعيد: « ثم جَلَسوا ساعةً يتحدثون »، وفي رواية ابن إسحاق بعد قوله: « سبقك بها عكّاشة، وبردتِ الدعوةُ » أي: انقضى وقتها.

وقال ابن بطّال: سبقك أي: إلى إحراز هذه الصفات، وهي التوكل، وعدم التطير، وما ذكر معه، وعدل عن قوله: لست منهم، أو لست على أخلاقهم تلطفاً بأصحابه ﷺ، وحسن أدبٍ معهم.

وقال ابن الجوزي: يظهر لي أن الأول سأل عن صدق قلب فأجيب، وأما الثاني فيحُتمل أن يكون أُريد به حسم المادة، فلو قال للثاني نعم، لأوشك أن يقوم ثالث ورابع إلى ما لا نهاية له، وليس كل الناس يصلُح لذلك، فهذه خمسة أجوبة والعلم عند الله تعالى، قال في «فتح الباري».

فانظر رحمك الله إلى النبي ﷺ، لم يدع لأحد من أصحابه أن يكون من الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب، أو لم يخبره بذلك، على الاختلاف في الحديث هل قال: « ادع لي »، أو « أنا منهم »؟ كما وقع في حديث عكّاشة.

ففي رواية ابن عباس المارة: « ادع الله أن يجعلني منهم ».

وفي رواية حُصين بن نُمير ومحمد بن فُضيل: قال: أنا منهم يا رسول الله؟ قال: « نعم » ويجُمع بأنه سأل الدعاء أولاً فدعا له، ثم استفهم قيل: أجبت، وإنما لم يفعل ذلك إما لكونه لم ينزل عليه فيه وحي، أو مخافة أن يطلبه غيره فيتسلسل... الخ ما مر من التأويلات.

وهذا الرجل المفتري جميع أتباعه إلى يوم القيامة يدخلون الجنة بلا حساب ولا عقاب، في أعلى عليين، وهذا لا يمكن إلا بوحي، ولا يمكن أن يدعي أن النبي ﷺ أخبره بذلك، لأنه لم يخبر به أصحابه في حياته عليه الصلاة والسلام، فلعله هو أوحى إليه به شيطانه الرجيم، مع أن أكثر آخذي ورده عُلوجٌ من السودان، عساكر للنصارى يحتلون بهم بلاد المسلمين دائماً، لا يدينون الله تعالى بدين، مكتفين بما قيل عن هذا المفتري في آخذ هذا الورد المُفترَى.

فجميع السبعين ألفاً التي أخبر النبي ﷺ بدخولها للجنة بلا حساب ولا عذاب على ما في رواية «الصحيح» أكثر منها أتباع هذا المفتري الذين هم جندٌ للنصارى يفتتحون بهم بلاد الإسلام، فضلاً عمّن ليس جنداً للنصارى، وأيضاً

السبعون ألفاً المخبر عنهم في الحديث، قيل: إنهم من أهل البقيع خصوصاً.

فقد أخرج الطبراني، ومحمد بن سنجز في «مسنده» وعمر بن شيبة في «أخبار المدينة» عن أم قيس بنت محصن أخت عُكّاشة، قالت: إنها خرجت مع النبي ﷺ إلى البقيع، فقال: « يُحشر من هذه المقبرة سبعونَ ألفاً يدخلونَ الجنةَ بغير حسابٍ كأن وجوهَهم القمرُ ليلةَ البدر » فقام رجلٌ فقال: يا رسول الله، وأنا؟ قال: « وأنت » فقام آخر، فقال: وأنا؟ فقال: « سبقك بها عكّاشة » قال: قلت لها: لم لم يقُل للآخر؟ فقالت: أراه كان منافقاً. قال ابن حجر: فإن كان هذا أصل ما جزم به من قال: كان منافقاً، فهذا لا يدفع تأويل غيره، إذ ليس فيه إلا الظن.

وقيل: إن السبعينَ ألفاً هم الذين زادت حسناتهم على سيآتهم فقد أخرج الحاكم والبيهقي في البعث عن جابر يرفعه: «من زادت حسناتُه على سيآته فذاك الذي يدخلُ الجنة بغير حساب، ومن استوت حسناته وسيآته فذاك الذي يُحاسب حساباً يسيراً، ومن أَوْبق نفسه فهو الذي يُشفع فيه بعد أن يُعذب».

قال ابن حَجر: في حديث أم قيس مزية عظيمة لمن يدفن في البقيع من أهل المدينة من هذه الأمة.

فعلى هذين الحديثين كيف يكون جميع أتباع هذا الرجل المفتري يدخلون الجنة بغير حساب، وأكثرهم من أقاصي السودان لم ير المدينة المنورة فضلاً عن أن يُدفن في البقيع، وأكثرهم لا يدينُ الله تعالى بدين؟ كيف يكونون زادت حسناتهم على سيآتهم؟ فهذا هو البهتان العظيم.

قال في «فتح الباري»: الظاهر أن العدد المذكور على ظاهره، فقد وقع في حديث أبي هريرة عند البخاري وصفهم بأنهم تُضيء وجوههم إضاءة القمر ليلة البدر. وللبخاري أيضاً من حديث أبي هُريرة رفعه: « أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر، والذين على آثارهم كأحسن كوكب دري في السماء إضاءة ». ولمسلم عن أبي هريرة: « على صورة القمر ». وله من حديث جابر: « فتنجو أول زمرة وجوهُهم كالقمر ليلة البدر، سبعون ألفاً لا يحاسبون ». وقد وقع في

أحاديث أخر لم تكن في «الصحيحين» أن مع السبعين ألفاً زيادة عليهم، ففي حديث أبي هريرة عند أحمد والبيهقي في البعث عن النبي ﷺ قال: « سألت ربي فوعدني أن يُدخل الجنة من أمتي زمرة هم سبعون ألفاً، تضيء وجوههم إضاءة القمر ليلة البدر، فاستزدت ربي، فزادني مع كل ألف سبعين ألفاً، وسنده جيد. وأخرج الترمذي وحسنه، والطبراني، وابن حبان في «صحيحه» من حديث أبي أُمامة رفعه: « وعدني ربي أن يُدخل الجنة من أمتي سبعين ألفاً، مع كل ألف سبعين ألفاً، لا حساب عليهم ولا عذاب، وثلاث حثيات من حَثيات ربيّ ». وفي «صحيح» ابن حبان أيضاً، والطبراني بسند جيد من حديث عُتبة بن عبد نحوه بلفظ: « ثم يشفع كل ألف في سبعين ألفاً، ثم يحثي ربي ثلاث حَثيات بكفّيه » وفيه: « فكبر عُمر، فقال: النبي ﷺ: إن السبعين ألفاً يشفعهم الله تعالى في آبائهم وأمهاتهم وعشائرهم، وإني لأرجو أن يكون أدنى أمتي الحثيات ».

قال الحافظ الضياء: لا أعلم له علة.

قال ابن حجر: علته الاختلاف في سنده، فإن الطبراني أخرجه عن رواية أبي سلام عن عتبة، وأخرجه عن أبي سلام عن عبد الله بن عامر، حدثه أن قيس بن الحارث حدثه أن أبا سعيد الأنماري حدثه فذكره. وزاد: قال قيس: فقلت لأبي سعيد: سمعته من رسول الله ﷺ؟ قال: نعم. قال: وقال رسول الله ﷺ: « وذلك يستوعبُ مهاجري أُمتي، ويوفي الله بقيتهم من أعرابنا ».

وفي رواية لابن أبي عاصم: قال أبو سعيد: فحسبنا عند رسول الله ﷺ، فبلغ أربعة آلاف ألف وتسع مئة ألف، يعني: من عدا الحثيات.

وقد وقع عند أحمد والطبراني من حديث أبي أيوب نحو حديث عتبة بن عبد، وزاد: « والخبيئة ـ بمعجمة ثم موحدة وهمزة ـ وزن عظيمة عند ربي ».

وورد من وجه آخر ما يزيد على العدد الذي حسبه أبو سعيد الأنماري، فعند أحمد وأبي يعلى من حديث أبي بكر الصديق نحوه بلفظ: « أعطاني مع كل واحدٍ من السبعين ألفاً سبعين ألفاً » وفي سنده راويان، أحدهما ضعيف الحفظ، والآخر لم يسم.

وعنـد الكلاباذِيّ في «معاني الأخبار» بسند واه من حديث عائشة: فقدت رسول الله ﷺ ذات يوم، فاتّبعته، فإذا هو في مشربة يصلي، فرأيت على رأسه ثلاثة أنوارٍ، فلما قضى صلاته قال: « رأيت الأنوار؟ » قلت: نعم. قال: « إن آتياً أتاني من ربي، فبشرّني أن الله يدخِل الجنةَ من أمتي سبعينَ ألفاً بغير حساب ولا عذاب، ثم أتاني فبشرني أن الله يدخل من أمتي مكان كل واحد من السبعين ألفاً سبعين ألفاً بغير حساب ولا عذاب، ثم أتاني فبشرني أن الله يدخل من أمتي مكان كل واحد من السبعين ألفاً المضاعفةِ سبعين ألفاً بغير حساب ولا عذاب، فقلت: « يا رب، لا يبلغ هذا أمتي » قال: « أكملهم لك من الأعراب مما لا يُصلي ولا يَصوم ». قال الكَلاباذي: المراد بالأمة أولاً أمة الإجابة، وبقوله آخراً أمتي: أمة الاتباع، فإن أمته ﷺ على ثلاثة أقسام، أحدها أخص من الآخر: أمة الاتباع، ثم أمة الإجابة، ثم أمة الدعوة، فالأولى: أهل العمل الصالح، والثانية: مطلق المسلمين، والثالثة: من عداهم ممن بُعث إليهم، ويمكن الجمع بأن القدر الزائد على الذي قبله هو مقدار الحَثَيات، فَقد وقع عند أحمد من رواية قَتادة عن النضر ابن أنس أو غيره عن أنس رفعه: « إن الله وعدني أن يُدخل الجنة من أمتي أربع مئـة ألف » فقال أبو بكر: زدنا يا رسول الله. فقال: « هكذا، وجمع كفيه » فقال: زدنا. فقال: « وهكذا » فقال عمر: حسبُك، إن الله إن شاء أدخل خلقه الجنة بكفٍّ واحدة، فقال النبي ﷺ: « صدق عمر » وسنده جيد، لكن اختلف على قتادة في سنده اختلافاً كثيراً.

قال في «فتـح الباري»: وعرف من مجموع الطرق التي ذكرتها أن أول من يدخل الجنة من هذه الأمة هؤلاء السبعون الذين بالصفة المذكورة، ومعنى المعية في قوله في الروايات الماضية: « مع كل ألف سبعون ألفاً »، أو « مع كل واحد منهم سبعون ألفاً »، يحتمل أن يدخلوا بدخولهم تبعاً لهم وإن لم يكن لهم مثل أعمالهم، كما جاء في حديث المرء مع من أحب، ويحتمل أن يراد بالمعية مجرد دخولهم الجنة بغير حساب، وإن دخلوها في الزمرة الثانية أو ما بعدها، وهذا أولى. وفي التقييد بقوله: « من أمتي » إخراج غير الأمة المحمدية من العدد المذكور، وليس فيه نفي دخول أحد من غير هذه الأمة على الصفة المذكورة من شبه القمر ومن

الأولية وغير ذلك كالأنبياء، ومن شاء الله من الشهداء والصديقين والصالحين، وإن ثبت حديث أم قيس المار ففيه تخصيص آخر بمن يدفن في البقيع من هذه الأمة.

وفي «الزرقاني على المواهب» وجزم ابن عبد السلام بأن هذه الخصوصية لم تثبت لغير نبينا.

وقال السُّبكي: لم يرد فيه شيء بنفي ولا إثبات في الأمم السالفة، واستظهر أبو طالب عقيل بن عطية أن فيهم من هو كذلك.

وفيه أن الاستظهار لا دخل له هنا، إذ هو من الأشياء التي لا تكون إلا بمحض النقل.

قال في «فتح الباري»: هذه الأحاديث تخص عموم الحديث الذي أخرجه مسلم عن أبي بَرْزَة الأسلمي رفعه: « لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يُسأل عن أربع، عن عمره فيم أفناه، وعن جسده فيم أبلاه، وعن علمه فيم عمل به، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه؟ ».

قال القرطبي: عموم الحديث واضح لأنه نكرة في سياق النفي، لكنه مخصوص بمن يدخل الجنة بغير حساب، وبمن يدخل النار من أول وهلة، على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿ يُعْرفُ المُجرمونَ بسيماهُم... [الرحمن: ٤١] قال: وفي سياق حديث أبي بَرْزة إشارة الخصوص، وذلك أنه ليس كل أحد عنده علم يُسأل عنه، وكذلك المال، فهو مخصوص بمن له علم وبمن له مال دون من لا مال له ولا علم له، وأما السؤال عن الجسد والعمر فعام، ويخص من المسلمين من ذكر، والله تعالى أعلم.

قلت: قد علمت من حديث أبي برزة عموم الحساب لكل عبد، إلا ما خص به الحديث مما ذكر، فمن أين هذا التخصيص وهذا التحكم لهذا الرجل المشرع؟ وقد مر لك زيادة على ما مر من كون السبعين ألفاً، قيل: إنها من أهل البقيع خاصة، وقيل: من زادت حسناته على سيئاته، قوله ﷺ في حديث أبي سعيد

الأنماري: « وذلك يستوعبُ مهاجري أمتي، ويوفي الله بقيتهم من أعرابنا » وهذا أيضاً دالٌ على أن السبعين ألفاً من المهاجرين إلا ما زاد على عددهم، والأحاديث الدالة على أكثر من سبعين ألفاً قد مر ما ذكر فيها من الاحتمالات، فأتباع هذا الرجل إذا لم يكونوا مرتدين ببدع هذا الرجل، ليس لهم نصيب زائد على جميع عصاة المسلمين الداخلين في حديث عائشة عند الكَلاباذي بسند واه: « مكان كل واحد من السبعين ألفاً سبعين ألفاً بغير حساب الخ » لقوله تعالى فيه: « أكملهم لك من الأعراب الذين لا يصلون ولا يصومون » وهذا حديث لا عبرة به، لأنه واه لا يعتمد عليه.

وأيضاً الذي أخبر ﷺ بحصول هذه المنقبة لهم علل حصولها لهم إخباراً عن جبريل بأنهم كانوا لا يكتوونَ ولا يسترْقون ولا يتطيرُّون وعلى ربهم يتوكلون.

قيل: إنما ترك المذكورون الرّقى والاسترقاء حسماً للمادة، لأن فاعل ذلك لا يأمن أن يكل نفسه إليه، وإلا فالرُّقية في ذاتها ليست ممنوعة، وإنما مُنع منها ما كان شركاً أو احتمله، ومن ثم قال ﷺ: « اعرِضوا عليَّ رقاكم، ولا بأس بالرقى ما لم يكن شرك » ففيه إشارة إلى علة النهي.

وسلك الكرماني في الصفات المذكورة مسلك التأويل، فقال: قوله: « لا يكتوون » معناه إلا عند الضرورة، مع اعتقاد أن الشفاء من الله لا من مجرد الكي، وقوله: « ولا يسترقون » معناه بالرُّقى التي ليست في القرآن والحديث الصحيح، كرُقى الجاهلية، وما لا يؤمن أن يكون فيه شرك، وقوله: « ولا يتطيرون » أي: لا يتشاءمون بشيء، فكان المراد أنهم الذين يتركون أعمال الجاهلية في عقائدهم، وقوله: « وعلى ربهم يتوكلون » يحتمل أن تكون هذه الجملة مفسرة لما تقدم من ترك الاسترقاء والاكتواء والطِّيرَة، ويُحتمل أن تكون من العام بعد الخاص، لأن صفة كل واحدة منها صفة خاصة من التوكل، وهو أعم من ذلك.

فالذين لهم المنقبة مفسرون في الحديث بهذه الأوصاف، وأتباع هذا الرجل المفتري حصول منقبتهم غير مشترط فيه شرط ولا وصف، بل تُغفر ذنوبهم الكبائر

والصغائر وإن لم يعملوا عملاً صالحاً طول أعمارهم، لما تضمنه إطلاق مفتريهم السابق، ويحصل ذلك للمتعلق بهم من والد وولد وزوجة إلى آخر ما مر من غير شرط اتصاف بوصف صالح، بل بمجرد تعلقهم بآخذي ورده المفترى، وهذه فضيلة لهم لم تحزها الصحابة ولا غيرهم، فإن الحديث والقرآن مقيدان النفع للمتعلق بكونه صالحاً.

أما الحديث: فقد أخرج أحمد، وصححه ابن خُزيمة وابن حبان من حديث رفاعة الجُهَني، قال: أقبلنا مع رسول الله ﷺ، فذكر حديثاً، وفيه: « وعدني ربي أن يُدخلَ الجنةَ من أمتي سبعينَ ألفاً بغير حساب، وإني لأرجو أن لا يدخلوها حتى تَبَوَّؤا أنتم ومن صلح من أزواجكم وذرياتكم مساكن في الجنة » فانظر تقييده ﷺ لتبعية أزواج الصحابة لهم وذرياتهم بالصلاح، وهذا الرجل لم يقيد المتعلقين بآخذي ورده بصلاح ولا غيره، بل عمم ليرغِّب الجهال في أخذ ورده المفترى.

قال ابن حَجر: وفي حديث الجُهني هذا دلالة على أن مزية السبعين ألفاً بالدخول بغير حساب لا تستلزم أنهم أفضل من غيرهم، بل فيمن يُحاسب في الجملة من يكون أفضل منهم، وفيمن يتأخر عن الدخول ممن تحققت نجاته وعَرف مقامه من الجنة يشفع في غيره من هو أفضل منهم.

قلت: قوله: وفيمن يتأخر... إلخ ظاهر، لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يمكن تأخيرهم للشفاعة في أممهم، ومعلوم أنهم أفضل من غيرهم، وأما قوله: بل فيمن يُحاسب في الجملة من هو أفضل فغير ظاهر، اللهم إلا أن يريد محاسبة العَرْض، ولعله يرشد له قوله: في الجملة، ويمكن أن تكون غير منفية عن السبعينَ ألفاً لما يأتي قريباً من أن حساب العرض يقع للأنبياء، ومن نفي عنه الحساب نصًّا كالعشرة المبشرين بالجنة.

وأما القرآن فقد قال تعالى حكاية عن حملة العرش ومن حوله: ﴿ فاغفِرْ للّذينَ تابُوا واتّبعوا سبيلَكَ وقِهِم عذابَ الجحيم ربّنا وأَدْخِلهم جنات عدنٍ الّتي وعدتَهُم ومن صَلَحَ من آبائِهم وأزواجِهم وذُرّيَاتِهم إنّك أنتَ العزيزُ الحكيم ﴾.

قال في «روح المعاني»: والظاهر أن المراد بالصلاح الصلاح المصحح لدخول

الجنة، وإن كان دون صلاح المتبوعين، والمراد بالوعد وعده تعالى الخاص في قوله تعالى: ﴿ أَلْحَقْنا بهم ذُرِّيَّتهم ﴾ [الطور: ٢١] .

وقال الفخر الرازي: وأدخل معهم في الجنة هؤلاء الطوائف الثلاثة، وهم الصالحون من الآباء والأزواج والذريات.

فانظر تقييد القرآن والحديث بالصلاح، وإطلاق هذا الرجل ليخالف الكتاب والسنة ويُرغب الجهال ومن أعمى الله بصيرته من أهل العلم في أخذ ورده المفترى.

وأيضاً هذا المفتري لم يقيد الحساب المنفي عن أتباعه بحساب المناقشة ولا غيره، بل عمم فيتناول إطلاقه كل حساب، مع أن حساب العرض وهو الذي لا مناقشة فيه قل أن يخلو منه نبي.

قال الفخر الرازي عند قوله تعالى: ﴿ ولَنسألنَّ المُرسلين ﴾ [الأعراف: ٦] : هذه الآية تدل على أنه تعالى يحاسب كل عباده، لأنهم لا يخرجون عن أن يكونوا مرسلين أو مرسلاً إليهم ويبطل قول من زعم أنه لا حساب على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ولا الكفار.

قال في «مطالع المسرات»: وكذا قوله تعالى: ﴿ يومَ يجمعُ اللهُ الرسلَ فيقولُ ماذا أجبتُم ﴾ [المائدة: ١٠٩] لكن انظر قول سَهْل بن عبد الله التُستري رضي الله تعالى عنه: يسأل الله تعالى من شاء من الأنبياء عن تبليغ الرسالة، ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين، ويسأل المبتدعة عن السنة، ويسأل المسلمين عن الأعمال، فإنه يدل على أنه عموم أريد به الخصوص، واعتمده الامامان أبو طالب وأبو حامد، وكلام الفخر الرازي لا ينافيه، فقد يريد بعبارة كل كلَّ صنف منهم.

وفي «البدور السافرة» للحافظ السيوطي: قال النسفي في «بحر الكلام»: اعلم أن الأنبياء لا حساب عليهم، وكذا أطفال المسلمين، والعشرة المبشرة بالجنة، هذا في حساب المناقشة، أما حساب العرض فهو للأنبياء والصحابة، وهو أن يُقال: فعلت كذا، وعفوت عنك، وحساب المناقشة أن يقال: لم فعلت كذا؟

وأخرج أحمد وابن جرير والحاكم بسند صحيح عن عائشة، قالت: سمعت رسـول الله ﷺ يقـول في بعض صلاته: « اللهمَّ حاسِبْني حساباً يسيراً » فلما انصرف، قلت: يا رسـول الله: ما الحساب اليسير؟ قال: « أن ينظرَ في كتابه فيتجاوزَ له عنه، إنه مَنْ نُوقش الحسابَ يا عائشة هَلَكَ، وكلُّ ما يصيب المؤمن يكفر عنه من سيئاته حتى الشوكة يشاكها » ودعاؤه في هذا الحديث: « اللهم حاسبني حسـاباً يسيراً » يحتمل أنه تشريع للدعاء بذلك، وعلى وجه العبودية والخضـوع والتذلل بين يدي الربوبية، وغيبة في الله ونظراً إلى سعة علمه ونفوذ مشيئته وعدم الإحاطة بكلامه وأحكامه، وأنه لا يدخل تحت الأحكام، ويحتمل أنه على ظاهره.

وأخرج الشيخان والترمذي وأبو داود عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي ﷺ قال: « ليسَ أحدٌ يحُاسبُ إلا هَلَكَ » قلت: يا رسول الله: جعلني الله تعالى فداك، أليسَ الله تعالى يقول: ﴿ فأما مَنْ أُوتي كتابَه بيمينِه فسوفَ يحُاسبُ حساباً يسـيراً ﴾ [الانشقاق: ٧] ؟ قال: « ذلك العرض، يُعرضون، فمن نُوقش الحسابَ عُذِّب ».

وفي «فتح الباري» في تفسير هذا الحديث: نوقش من النقش وهو استخراج الشوكة، والمراد بالمناقشة الاستقصاء في المحاسبة، والمطالبة بالجليل والحقير، وترك المسـامحة، يقـال: انتقشت منه حقي أي: استقصيته. وقوله: هلك وعذب، يرجعان إلى معنى واحد، لأن المراد بالمحاسبة تحرير الحساب،فيستلزم المنافشة، ومن عذب فقد هلك.

وقال القرطبي في «المفهم»: قوله: «حوسب» أي: حساب استقصاء، و «عذب» أي: بالنار جزاء على السيئات التي أظهرها حسابه. وقوله: «هلك» أي: بالعذاب في النار، وتمسكت عائشة بظاهر لفظ الحساب المذكور في الآية إنما هو أن تُعرض أعمال المؤمن عليه، حتى يعرف منة الله تعالى عليه في سترها عليه في الدنيا، وفي عفوها عنه في الآخرة، كما في حديث ابن عمر في النجوى.

قال عياض: قوله: « عذب » له معنيان أحدهما: أن نفس مناقشة الحساب

وعرض الذنوب والتوقيف على قبيح ما سلف والتوبيخ تعذيب، والثاني: أن يفضي إلى استحقاق العذاب، إذ لا حسنة للعبد إلا من عند الله لإقداره عليها وتفضله عليه بها وهدايته لها، ولأن الخالص لوجهه قليل، ويؤيد هذا الثاني قوله في الرواية الأخرى: « هلك ».

قال النووي: التأويل الثاني هو الصحيح، لأن التقصير غالب على الناس، فمن استُقْصي عليه ولم يسامَح هلك.

وقال غيره: وجه المعارضة أن لفظ الحديث عام في تعذيب كل من حوسب، ولفظ الآية دال على أن بعضهم لا يعذب، وطريق الجمع أن المراد بالحساب في الآية العرض، وهو إبراز الأعمال وإظهارها، فيعرف صاحبها بذنوبه، ثم يُتجاوز عنه.

ووقع في رواية لابن مَرْدويه من حديث عائشة مرفوعاً: « لا يُحاسب رجلٌ يومَ القيامةِ إلا دخلَ الجنة » وظاهره يعارض حديثها المذكور المار، وطريق الجمع بينهما أن الحديثين معاً في حق المؤمن ولا منافاة بين التعذيب ودخول الجنة، لأن الموحد وإن قضي عليه بالتعذيب، فإنه لا بد أن يخرج من النار بالشفاعة أو بعموم الرحمة.

قلت: هذا الحديث يؤيد ما مر طعنه من الفخر الرازي من أن الكافر لا حساب له.

وفي «روح المعاني» عند قوله تعالى: ﴿ فيومئذٍ لا يُسألُ عن ذنبهِ إنسٌ ولا جانٌّ ﴾ [الرحمن: ٣٩] قال ابن عباس: حيث ذُكر السؤال فهو توبيخ وتقرير، وحيث ذكر نفيه فهو استخبار محض.

فقد دل الكلام السابق على أن الرسل يُحاسبون حساب عرض عند غير الفخر، وحساباً مطلقاً على العموم كما قال الفخر الرازي، أو على الخصوص كما يرشد له كلام سهل بن عبد الله المار، وهذا الرجل المفتري أطلق في كون آخذي ورده العصاة لا حساب عليهم بالعموم، فيتناول حساب العرض والمناقشة،

فتكون لهم المزية بذلك على سائر الخلق من الرسل وغيرهم.

فإن قيل: لم لا يخصص كلامه بحساب المناقشة كما خصص الحساب المنفي في الأنبياء، وأطفال المسلمين، والعشرة المبشرة بالجنة به، فيكون جميع أتباعه من عصاة وغيرهم بمنزلة الأنبياء والعشرة الذين أخبرهم الصادق المصدوق بالجنة بوحي من الله تعالى؟ فالجواب: إن الوحي بعضه يفسر بعضه، وقد أُسست له أصول يُرجع إليها في تعارضه وعموماته وإطلاقاته، ونص الله تبارك وتعالى على أنه معصوم من الاختلاف، فقال جل من قائل: ﴿ أَفَلا يتدبَّرونَ القرآنَ ولو كانَ من عندِ غيرِ اللهِ لوَجَدوا فيهِ اختِلافاً كَثيراً ﴾ [النساء: ٨٢].

قال في «ضياء التأويل»: اختلافاً كثيراً: لفظاً بأن يوجد فيه موضع طعن يدركه أرباب البلاغة، فيدركون فيه الغث والسمين، والركيك والفصيح، أو معنىً بأن يوجد فيه نقل مخالف لما في زبر الأولين، مع احتوائه على أحوال المبدأ والمَعاد، وأحكام الشرائع أصولاً وفروعاً، أو مخالف للعقل في أحكامه لنقصان القوة البشرية.

وأما اختلاف الأحكام بالنسخ فلاختلاف الأحوال والمصالح، وإنما امتنع التعارض في القرآن لأنه كلام المحيط بكل شيء علماً.

قال ابن عطية: فإن عَرَضَت لأحد شبهة وظن اختلافاً فيه، فَلْيتهم نظره، وليسأل من هو أعلم منه.

وفي «روح المعاني»: اختلافاً كثيراً بأن يكون بعض إخباراته الغيبية كالإخبار عما يُسرُّه المنافقون غير مطابق للواقع، لأن الغيب لا يعلمه إلا الله تعالى، فحيث اطرد الصدق فيه ولم يقع ذلك قط عُلم أنه بإعلامه تعالى ومن عنده، وإلى هذا يشير كلام الأصم والزّجاج، وفي رواية عن ابن عباس أن المراد لوجدوا فيه تناقضاً كثيراً، وذلك لأن كلام البشر إذا طال لم يخلُ بحكم العادة من التناقض، وما يُظن من الاختلاف كما في كثير من الآيات ليس من الاختلاف عند المتدبرين.

وأما هذا الرجل المبتدع فكلامه لا قاعدة ولا انضباط له، وشأنه الاختلاف

والاضطراب كما هو العادة في كل مبتدع سواه، وغير متقيد بأمور الشريعة وقوانينها لما مر عنه من الأمور المنكرة شرعاً، كعدم تبليغ النبي ﷺ، ورده لأحد من أصحابه، وكون رائيه الكافر يوم الاثنين ويوم الخميس يدخل الجنة بلا حساب ولا عقاب إلى غير ذلك، فيمكن أن يكون هنا قَصَدَ نفي الحساب مطلقاً مناقشةً وعرضاً مزية لآخذي ورده على كل الخلائق.

واعلم أن هذا الرجل المفتري ضمن لأصحابه سد أبواب الجحيم عنهم، والأمن من أهوال المحشر، والنبي ﷺ صرح لأقربائه بأنه لا يُغني عنهم من الله شيئاً، ففي البخاري أن أبا هُريرة قال: قام رسول الله ﷺ حين أنزل الله تعالى: ﴿ وأَنْذِرْ عشيرتَك الأَقْربين ﴾[الشعراء: ٢١٤] قال: « يا معشر قريش، أو كلمة نحوها، اشتروا أنفسكم، لا أُغني عنكم من اللهِ شيئاً، يا بني عبد مناف لا أغني عنكم من اللهِ شيئاً، يا عباس بن عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئاً، ويا صفية عمة رسولِ اللهﷺ لا أغني عنك من الله شيئاً، ويا فاطمة بنت محمد ﷺ سليني ما شئت من مالي لا أغني عنك من الله شيئاً ».

قوله: لما أنزل: ﴿ وأنذِرْ عشيرتَك الأقربينَ ﴾ في رواية عن الأعمش، ووصلها الطبري من آخر زيادة: « ورهطك منهم المخلصين » قال القرطبي: لعل هذه الزيادة كانت قرآناً، فنسخت تلاوتها، واستشكل ذلك بأن المراد إنذار الكفار، والمخلَص صفة المؤمن.

والجواب عن ذلك أنه لا يمتنع عطف الخاص على العام، فقوله: ﴿ وأَنْذِرْ عشيرتَك الأقربين ﴾ عام فيمن آمن منهم ومن لم يؤمن، ثم عطف عليه الرهط المخلَصين، تنويهاً بهم وتأكيداً، والسر في الأمر بإنذار الأقربين أولاً أن الحجة إذا قامت عليهم تعدت إلى غيرهم، وإلا فكانوا عِلَّة للأبعدين في الامتناع، وأن لا يأخذهم ما يأخذ القريب للقريب من العطف والرأفة فيحابيهم في الدعوة والتخويف، فلذلك نص له على إنذارهم.

واستدل بعض المالكية بقوله في هذا الحديث: « يا فاطمةُ بنتَ محمد سليني من مالي ما شئت. . . الخ » على أن النيابة لا تدخل في أعمال البر، إذ لو جاز

ذلك لكان يتحمل عنها ﷺ بما يخلصها، فإذا كان عمله لا يقع نيابةً عن ابنته فغيره أولى بالمنع.

وقال بعض: يحتمل أن يكون هذا حصل قبل أن يعلمه الله تعالى بأنه يشفع فيمن أراد، وتقبل شفاعته حتى يدخل قوماً الجنة بغير حساب، ويرفع درجات قوم آخرين، ويخرج من النار من دخلها بذنوبه، أو كان المقام مقام التخويف والتحذير، أو أنه أراد المبالغة في الحض على العمل، ويكون في قوله لا أغني شيئاً إضمار إلا إن أذن الله لي بالشفاعة.

فانظر رحمك الله إلى هذا الحديث الذي فيه إنذار سيد المرسلين وشفيع المذنبين المختص بالشفاعة في تخفيف العذاب عن بعض الكافرين لعشيرته الأقربين ورهطه المُخْلَصين كما في بعض الروايات المارة، وإبدائه لهم أنه لا يغني عنهم من الله شيئاً إما لكونه قبل أن يعلم بالوحي أنه يشفع لمن أراد، أو أنه لا يغني المبالغة في الحض على العمل إلى آخر ما مر، وقد تمكن هذا الرجل من تأمين أتباعه، وعدم احتياجهم إلى عمل صالح بأخذ هذا الورد المفترى الذي لا أصل له ولا فرع، إما لكونه أوحى إليه شيطانه بذلك، أو المقام مقام تهوين وتخفيف، أو الحض على العمل غير محتاج إليه، فضَلَّ وأضل خلقاً كثيراً لا يهتدون من إضلاله لهم إلى يوم القيامة.

وأما تفضيله لورده بما قال على القرآن العظيم فهو واضح، وسيأتي إن شاء الله تعالى تصريحه بذلك نصًّا، وإيضاحه هو أنه صرح فيما مر عنه أن آخذ ورده يدخل الجنة بلا حساب ولا عقاب في أعلى عليين مع النبيين والمرسلين، وهذا المقام لم يحصُل لحامل القرآن، بل كثير ممن حمله يدخل النار كما اقتضته الآيات والأحاديث، فقد قال تعالى: ﴿كذلكَ سلَكْناهُ في قلوبِ المُجْرمينَ لا يُؤمنونَ بهِ﴾ [الشعراء: ٢٠٠] وقال تعالى: ﴿ كذلكَ نَسْلُكُهُ في قلوبِ المجرمين ﴾ [الحجر: ١٢] على أن الضمير في سلكناه ونسلكه راجع إلى الذكر لا إلى التكذيب كما صرح به كثير من المفسرين.

قال في «روح المعاني». وحاصله أنه تعالى يلقي القرآن في قلوب المجرمين

مستهزَأ به غير مقبول، لأنهم من أهل الخِذلان ليس لهم استحقاق لقبول الحق، كما ألقى سبحانه كتب الرسل عليهم الصلاة والسلام في قلوب شيعهم مستهزأ بها غير مقبولة لذلك.

وقال الفخر الرازي: التأويل الصحيح أن الضمير في قوله تعالى: ﴿كذلك نَسْلُكُـهُ﴾ عائد إلى الذكر، الذي هو القرآن، فإنه تعالى قال قبل هذه الآية: ﴿ إنا نحنُ نزّلنـا الـذِّكرَ وإنا له لحافظونَ ﴾ [الحجر: ٩] وقال بعده: كذلك نَسْلكه أي هكذا نسلك هذا القرآن في قلوب المجرمين، والمراد من هذا السلك هو أنه تعالى يسمعهم هذا القرآن، ويخلق في قلوبهم حفظه والعلم بمعانيه، وبين أنهم لجهلهم وإصرارهم لا يؤمنون به مع هذه الأحوال عناداً وجهلاً، فكان هذا موجباً للحوق الذم الشديد بهم.

وفي «ضياء التأويل»: يحتمل أن الضمير في سلـكناه للقرآن، أي: أدخلناه في قلوبهم، فعرفوا معانيه وإعجازه، ومع ذلك لا يؤمنون به عناداً.

وفي «تفسير البيضاوي»: قيل: الضمير في نسلكه للذكر، والمعنى مثل ذلك السلك نسلك الذكر في قلوب المجرمين مكَذَّباً غير مؤمن به.

فقد رأيت تصريح الفخر الرازي بحفظهم له وحفظ معانيه، وقال تعالى: ﴿ مَثَلُ الذينَ حُمِّلوا التوراةَ ثمَّ لم يحْمِلوها كمثل الحمارِ يحملُ أسفاراً بئسَ مثلُ القومِ . . . . ﴾ [الجمعة: ٥] . شبه الذين حملوا العمل بما في التوراة، ولم يعملوا به بالحمار الواقع فيه ما ذكر، والجامع الحرمان من الانتفاع بأبلغ نافع مع الكـد والتعب، قال الفخر الرازي: قال أهل المعاني: هذا المثل مثل من يفهم معـانِي القرآن ولم يعمل به، وأعرض عنه إعراض من لا يحتاج إليه، ولهذا قال ميمونُ بن مِهْران: يا أهل القرآن اتَّبعوا القرآن، قبل أن يتَّبِعْكم، ثم تلا هذه الآية.

وقال في «روح المعاني»: في الآية دليل على سوء حال العالمِ الذي لا يعمل بعلمه، وتخصيص الحمار بالتشبيه به لأنه كالعَلَم في الجهل، قال الشاعر:

حواملُ للأسفارِ لا علمَ عندَهُم بجيدِها إلا كعلمِ الأباعرِ
لَعَمْرُكَ ما يدري البعيرُ إذا غدا بأوساقِه أو راحَ ما في الغرائرِ

والبعير هنا من أسماء الحمار على ما قال ابن خالويه.

وفي «الدر المنثور» عند هذه الآية: أخرج ابن المنذر عن الضحاك في قوله تعالى ﴿ مثلُ الذينَ حمِّلوا التوارةَ... ﴾ قال: كتباً لا يدري فيها، ولا يدري ما هي، يضرب الله لهذه الأمة أي: وأنتم إن لم تعملوا بهذا الكتاب كان مثلكم كمثلهم.

وفي «الصحيحين» وغيرهما في وصف الخوارج: عن أبي سعيد الخُدري، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « يخْرُجُ في هذه الأمة ولم يقل منها قومٌ تحقِرونَ صلاتَكُم مع صلاتِهم، يقرؤون القرآن لا يجاوز حلوقَهم أو حناجرَهم، يمرُقون من الدين مروقَ السهم من الرميّة... » وفي رواية لمسلم: « يقرؤون القرآنَ رطباً » قيل: معناه الحذق في التلاوة، أي: يأتون به على أحسن أحواله. وقيل: إنهم يواظبون على تلاوته، فلا تزال ألسنتهم رطبة به. وقيل: هو كناية عن حسن الصوت به.

قال في «فتح الباري»: قول أبي سعيد السابق: «يخرج في هذه الأمة، ولم يقل منها» فيه دلالة على فقه الصحابة، وتحريرهم الألفاظ، وفيه إشارة من أبي سعيد إلى تكفير الخوارج، وأنهم من غير هذه الأمة، لم تختلف الطرق الصحيحة على أبي سعيد في هذا اللفظ، لكن عند مسلم من حديث أبي ذر بلفظ: « سيكونُ بعدي من أمتي قومٌ.» وله من طريق زيد بن وهب، عن علي: « يخرج قوم من أمتي » ويجمع بينه وبين حديث أبي سعيد، بأن المراد بالأمة في حديث أبي سعيد أمة الإجابة، وفي رواية غيره أمة الدعوة.

وفي «فتح الباري» عند حديث السبعين ألفاً: إن أمة النبي ﷺ على ثلاثة أقسام أحدها أخص من الآخر: أمة الاتباع، ثم أمة الإجابة، ثم أمة الدعوة. فالأولى: أهل العمل الصالح، والثانية: مطلق المسلمين، والثالثة: من عداهم ممن بُعث إليهم.

وفيه أيضاً عن ابن بطال رادًّا على من زعم أن معنى إحصاء أسماء الله الحسنى

حفظها وسردها قائلاً: إن معنى إحصائها العمل بها، قال: ويؤيده أن من حفظها عدًّا وأحصاها سرداً ولم يعمل بها يكون كمن حفظ القرآن ولم يعمل بما فيه، وقد ثبت الخبر في الخوارج أنهم يقرؤون القرآن ولا يجاوز حناجرهم، ويأتي تمامه في بحث أسماء الله الحسنى.

وروى مسلم والنسائي والترمذي وحسنه، وابن حبان في «صحيحه» عن أبي هُريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « إن أول الناس يقضي عليه يوم القيامة رجلٌ استُشهد، فأتى به، فعرفه نعمه، فعرفها، قال: فما عمِلْت فيها؟ قال: قاتلت فيك حتى استُشْهدت. قال: كذبت، ولكنَّك قاتلت ليقالَ: فلانٌ جريءٌ، فقد قيل، ثم أُمر به، فسحب على وجهه حتى أُلقي في النار. ورجلٌ تعلم العلم وعلمه، وقرأ القرآن، فأتى به فعرفه نعمه فعرفها، فقال: ما علمت فيها؟ قال: تعلمت العلم وعلمته، وقرأت فيك القرآن. قال: كذبت، ولكنك تعلمت ليقال: عالمٌ، وقرأت القرآن ليقال: قارىءٌ، فقد قيل، ثم أمر به، فسحب على وجهه حتى ألقي في النار. ورجلٌ وسع الله عليه. . . ».

وفي رواية عن أبي هُريرة في «صحيح» ابن خُزيمة: « فأول من يُدعى به رجلٌ جمع القرآن، ورجل قُتل في سبيل الله، ورجل كثير المال، فيقول الله عز وجل للقارىء: ألم أعلمك ما أنزلت على رسولي؟ قال: بلى يا رب. قال: فماذا عملت فيما علمت؟ قال: كنت أقوم به آناء الليل وأطراف النهار. فيقول الله تعالى له: كذبت. وتقول الملائكة: كذبت. ويقول الله تبارك: بل أردت أن يُقال: فلان قارىء. وقد قيل ذلك. . . ».

وروى الترمذي من حديثه أيضاً، قال: قال رسول الله ﷺ: « تعوذوا بالله من جُبِّ الحزن » قالوا: يا رسول الله، وما جُبُّ الحزن؟ قال: « واد في جهنم تتعوذ منه جهنم كل يوم مئة مرة ». قيل: يا رسول الله، ومن يدخله؟ قال: « القراءُ المراؤون بأعمالهم ». وفي رواية ابن ماجة: « تتعوذُ منه جهنم كل يوم أربع مئة مرة ».

وروى الطبراني في «الأوسط» والبزار بإسناد لا بأس به، وأبو يعلى عن عمر ابن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: « يظهرُ الإسلام حتى

تختلفُ التجارُ في البحر، وحتى تخوض الخيل في سبيل الله، ثم يظهر قوم يقرؤون القرآن، يقولون: من أقرأ منّا؟ من أعلم منا؟ من أفقه منا؟ » ثم قال لأصحابه: « هل في أولئك من خير؟ » قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: « أولئك منكم من هذه الأمة، وأولئك هم وَقود النار ».

وروى الطبراني في «الكبير» بإسناد حسن عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، عن رسول الله ﷺ أنه قام ليلة بمكة من الليل، فقال: « اللهم هل بلغت ثلاث مرات » فقام عمر بن الخطاب، وكان أوّاهاً، فقال: اللهم نعم، وحرضت وجهدت ونصحت. فقال. « ليظهرنَّ الإيمان حتى يُرَدَّ الكفرُ إلى مواطنه، ولتُخاض البحار بالإسلام، وليأتينَّ على الناس زمانٌ يتعلمون فيه القرآن، يتعلمونه ويقرؤونه، ثم يقولون: قد قرأنا وعلمنا، فمن ذا الذي هو خير منا، فهل في أولئك من خير؟ » قال يا رسول الله: ومن أولئك؟ قال: « أولئك منكم، وأولئك هم وقود النار ».

وعن أبي نصر السَجْزِيّ من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها، قالت: القرآن أفضل من كل شيء دون الله.... إلى أن قالت القرآن شافعٌ مشفَّع، وماحِلٌ مصدق، فمن شفع له القرآن شفع فيه، ومن محل به القرآن صدق، ومن جعل القرآن أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار... الخ.

والأحاديث الواردة في هذا كثيرة تجل عن الحصر، وفي هذا القدر لمن أراد الله به خيراً كفاية.

فعلم من الآيات والأحاديث أن تعلم القرآن وحفظه لا يضمن لصاحبه النجاة من النار، بل ربما كان قائداً صاحبه إليها، أعاذنا الله تعالى من ذلك، وهذا الرجل المفتري جعل ورده المفترَى ضامناً لآخذه دخول الجنة بلا حساب ولا عقاب في أعلى عليين مع النبيين والمرسلين من غير قيد ولا شرط، فكل علجٍ من السودان جندي للنصارى مطيعٍ لهم، يسفكون به دماء المسلمين، ويحتلون به بلادهم آناء الليل وأطراف النهار، ضامن له هذا الورد المفترَى أعلى عليين في جوار سيد المرسلين، فقد ثبتت له مزية لم تثبت للقرآن العظيم، موجبة لقائلها ومعتقدها الخلود في قعر الجحيم، فأقول: اللهم سبحانك هذا بهتان عظيم.

فصــل

في بعض قوله السابق: إن آخذ ورده تقضى عنه التَّبِعات من غير حسناته، وتغفر له الصغائر والكبائر.

فأقـول لك: اعلم أن التَّبِعات لا يكفرها الجهاد الذي هو أعظم القرب، ويكفرها هذا الورد المفترى، ففي «الموطأ» من حديث أبي قَتادة قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله: إن قتلتُ في سبيل الله صابراً محتسباً مقبلاً غير مدبرٍ، أيكفِّر الله عني خطاياي؟ فقال رسول الله ﷺ: « نعم » فلما أدبر الرجل، ناداه رسول الله ﷺ، أو أمر به فنُودي، فقال له رسول الله ﷺ: « كيفَ قلت؟ » فأعاد عليه قوله، فقال: « نعم إلا الدَّيْن ».

قال الـزرقـاني في «شرح المـوطأ»: قال ابن عبد البر فيه: إن الخطايا تكفر بالأعمال الصالحة مع الاحتساب والنية في العمل، وإن أعمال البر المقبولة لا تكفِّر من الذنوب إلا ما بين العبدِ وربه، فأما التَّبِعات فلا بدَّ لها من القِصاص.

وقـال القرطبي والنووي: فيه تنبيه على جميع حقوق الآدميين، وأن الجهاد والشهادة وغيرهما من أعمال البر لا تكفر حقوق الآدميين، وإنما تكفر حقوق الله تعالى.

وقال الحافظ: يفهم منه أن الشهادة لا تكفر التبعات، وذلك لا يمنع درجة الشهادة، وليس للشهادة معنًى إلا أن يثبت لمن حصلت له ثواباً مخصوصاً، ويكرمه كرامة زائدة، وقد بين الحديث أنه يكفر عنه ما عدا التبعات، فإن كان له عمل صالح كفرت الشهادة سيئاته غير التَّبِعات، ونفعه عمله الصالح في موازنة ما عليه من التبعات، ويبقى له درجة الشهادة خالصة، فإن لم يكن له عمل صالح فهو تحت المشيئة.

وقال ابن الزَّمَلْكانيّ: فيه تنبيه على أن حقوق الآدميين لا تكفر لكونها مبنية على المُشاحّة والتضييق.

وفي الأبيّ على مسلم: نبه بالدَّيْن على ما في معناه من تبعات الآدميين، وأكل المال بالباطل، والقتل.

وفي «المواهب اللدنية»: قال الترمذي في الحديث الصحيح: « من حجَّ فلم يرفُثْ، ولم يفسق، رجع كيوم ولدته أمه » وهو مخصوص بالمعاصي المتعلقة بحقوق الله تعالى خاصة دون العباد، ولا تسقط الحقوق أنفسها، فمن كان عليه صلاة أو كفارة أو نحوها من حقوق الله لا تسقط عنه، لأنها حقوق لا ذنوب، إنما الذنب تأخيرها، فنفس التأخير يسقط بالحج لا هي نفسها، فلو أخره بعده تجدد إثمٌ آخر، فالحج المبرور يسقط إثم المخالفة لا الحقوق.

قال الزرقاني: قال شيخنا المعتمد: لا فرق بينهما في سقوط الإثم دون الحق.

وقال ابن تيمية: من اعتقد أن الحجَّ يسقط ما وجب عليه من حقوق الله كالصلاة يُستتاب، فإن تاب وإلا قتل، ولا يسقط حق الآدمي بالحج إجماعاً

قال الزرقاني: فجعله مرتدًا بهذا الاعتقاد، وسكت على ذلك.

وفي « المواهب »: روى ابن ماجة، وأبو داود من الوجه الذي رواه به ابن ماجة، ولم يضعفه، عن عباس بن مرداس أن رسول الله ﷺ دعا لأمته عشية عرفة بالمغفرة فأجيبَ: إني قد غفرت لهم ما خلا الظالمَ، فإني آخذ للمظلوم منه. قال: « أي ربِّ، إن شئت أعطيتَ المظلوم من الجنة، وغفرت للظالم » فلم يجب عشيته، فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء، فأجيب إلى ما سأل، قال: فضحك ﷺ، أو قال: تبسم، فقال أبو بكر وعمر رضي الله عنهما: بأبي أنت وأمي إن هذه لساعة ما كنت تضحك فيها، فما الذي أضحككَ أضحك الله سنك؟ قال: « إن عدوَّ الله إبليس لما علم أن الله قد استجاب دعائي وغفر لأمتي، أخذ التراب فجعلَ يحثوهُ على رأسه، ويدعو بالويل والثبور، فأضحكني ما رأيت من جزعه».

قال الحافظ ابن حجر في تأليفه «قوة الحجاج في عموم المغفرة للحاج»: سئلت عن حال هذا الحديث هل هو صحيح أو حسن أو ضعيف أو منكر أو موضوع، قال: فأجبت بأنه جاء من طرق أشهرها حديث العباس بن مرداس، فإنه مخرَّج في مسند أحمد، وأخرج أبو داود طرفاً منه وسكت عليه، فهو على رأي ابن الصلاح ومن تبعه حسن، وعلى رأي الجمهور كذلك بانضمام الطرق الأخرى إليه. قال: وأورده ابن الجوزي في «الموضوعات» من حديث ابن مِرداس، وقال: فيه كنانة منكر الحديث جدًّا. وأورد حديث ابن عُمر في «الموضوعات» أيضاً، وهو رواه ابن جَرير، قال: خطبنا رسول الله ﷺ عشية عرفة، فقال: « أيها الناس، إن الله تطول عليكم في مقامكم هذا، فقبل من محسنكم، وأعطى لمحسنكم ما سأل، ووهب مسيئكم لمحسنكم، والتَّبعات بينكم عوضَها من عنده، أفيضوا على اسم الله تعالى ». فقال أصحابه: يا رسولَ الله، أفضت بنا بالأمس كئيباً حزيناً، وأفضت بنا اليومَ فرحاً مسروراً، فقال ﷺ: « إني سألتُ ربي بالأمس شيئاً فلم يجد لي به، سألته التَّبعات، فأبى عليَّ، فلما كان اليوم أتاني جبريلُ، فقال: إن ربك يُقرئك السلام، ويقول: ضمنت التَّبعات وضمنتها من عندي ».

وروى البيهقي في حديث العباس بن مرداس بنحو رواية ابن ماجة، قال: وله شواهد كثيرة، فإن صح بشواهده ففيه الحجة، وإن لم يصحَّ فقد قال الله تعالى: ﴿ ويغفرُ ما دون ذلك لمن يشاءُ ﴾ [النساء: ٤٨] وظلم بعضهم بعضاً دون الشرك.

قلت: في استدلاله بالآية خدش ظاهر، لأن الآية ليس فيها تكفير، وإنما فيها أن العبد تحت المشيئة كما يأتي عن صاحب «المرقاة».

وقال الطبري: إن الحديث المذكور محمول بالنسبة إلى المظالم على من تاب وعَجَز عن وفائها، مع العزم على أنه يوفي إذا قدر ما يمكن توفيته، وقد جاء في بعض الروايات عن غير العباس بن مرداس ما بين أن المراد من الأمة في الحديث من وقف بعرفة إلى آخر الدهر لا خصوص الواقفين معه ﷺ، ولا يشمل غير من وقف بعرفة من المسلمين.

وتكلم في «المرقاة» على حديث ابن مِرْداس هذا بما نصه: قال بعض: وإذا تأملت ذلك كله علمت أنه ليس في هذه الأحاديث ما يصلح مُتَمَسَّكاً لمن زعم أن الحج يكفر التبعات، لأن الحديث ضعيف، بل ذهب ابن الجوزي إلى أنه موضوع، وبين ذلك على أنه ليس نصًّا في المدعي لاحتماله، ومن ثمة قال البيهقي: يحتمل أن تكون الإجابة إلى المغفرة بعد أن يذيقهم شيئاً من العذاب دون ما يستحقونه، فيكون الخبر خاصًّا بوقت دون وقت، يعني: ففائدة الحج حينئذ التخفيف من عذاب التِّبعات في بعض الأوقات دون النجاة بالكلية، ويحتمل أن يكون عامًّا، ونص الكتاب يدل على أنه مفوض إلى مشيئته تعالى، وحاصل هذا الأخير أنه بفرض عمومه محمولٌ على أن تحمله تعالى التِّبعات من قبيل قوله: ﴿ ويَغْفِرُ ما دونَ ذلك لمن يشاءُ ﴾ [النساء: ١١٦] وهذا لا تكفير فيه، وإنما يكون فاعله تحت المشيئة، فشتان ما بين الحكم بتكفير الذنب وتوقفه على المشيئة، ولذا قال البيهقي: فلا ينبغي لمسلم أن يغُرَّ نفسه بأن الحج يكفر التِّبعات، فإن المعصية شؤم، وخلاف الجبار في أوامره ونواهيه عظيمٌ، وأحدنا لا يصبر على حمى يوم أو وجع ساعة، فكيف يصبر على عقابٍ شديدٍ وعذاب أليم لا يعلم نهايته إلا الله تعالى؟! وإن كان قد ورد خبر الصادق بنهايته دون بيان غايته متى كان مؤمناً، وهذا لا ينافي قول ابن المنذر فيمن قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً غُفر له ما تقدم من ذنبه، إن هذا عامٌّ يرجى أن يغفر له جميع ذنوبه صغائر وكبائر، لأن هذا رجاء، وإنما الكلام في الوعد الذي لا يخلف.

وقد ألف العسقلاني رسالة سماها «قوة الحجاج»، ثم قال علي القاري: ولا يخفى أن الأحاديث الصحيحة الصريحة لا تكون إلا ظنية، فما بالك بالأحاديث الضعيفة، ولا شك أن المسائل الاعتقادية لا تثبت إلا بالأدلة القطعية رواية ودراية، نعم يغلب على الظن رجاء عموم المغفرة لمن حجَّ حجًّا مبروراً وسعياً مشكوراً، وأين من يجزم بذلك في نفسه أو غيره، وإن كان عالماً أو صالحاً في علو مقامه هنالك؟ ومن المعلوم أن غير المعصوم يجب أن يكون بين الرجاء والخوف، فنسأل الله حسن الخاتمة المقرونة بقبول التوبة، وحسن العمل الموجب للمثوبة من غير سبق للعقوبة.

وفيه أيضاً عنـد قوله ﷺ في حديث عمرو بن العاص عند مسلم: « أما علمتَ يا عمرو أن الإسلام يهدمُ ما كان قبله، وأن الهجرة تهدِم ما كان قبلها، وأن الحج يهدِمُ ما كان قبله » ما نصه: قال التُورِبَشْتِيّ: من أئمتنا من قال: الإسلام يهدم ما كان قبله مطلقاً مظلمة كان أو غيرها صغيرة أو كبيرة، وأما الهجرة والحج فإنهما لا يكفران المظالم، ولا يقطع فيهما بغفران الكبائر التي بين العبد ومولاه، فيحمل الحديث على هدمهما الصغيرة المتقدمة، ويحتمل هدمهما الكبائر التي تتعلق بحقوق الله بشرط التوبة، عرفنا ذلك من أصول الدين، فرددنا المجمل إلى المفصل وعليه اتفاق الشارحين. وقال بعض علمائنا: يمحو الإسلام ما كان قبله من كفر وعصيان وما ترتب عليهما من العقوبات التي هي حقوق الله، وأما حقوق العباد فلا تسقط بالحج والهجرة إجماعاً ولا بالإسلام إذا كان المسلم ذميًّا سواء كان الحق عليه ماليًّا أو غير مالي كالقصاص، أو كان المسلم حربيًّا وكان الحق ماليًّا بالاستقراض أو الشراء، وكان المال غير خمر.

وقال ابن حجر: يهدم الحج ما قبله مما وقع قبله وبعد الإسلام مما عدا المظالم، لكن بشرط ما ذكر في حديث: « من حجَّ فلم يرفُث ولم يفسُق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه »، ومع ذلك فالذي عليه أهل السنة كالنووي وعِياض أن محل ذلك في غير التَّبعات، بل الكبائر إذ لا يكفرها إلا التوبة، وعبارة بعض الشارحين حقوق المالية لا تنهدم بالهجرة والحج وفي الإسلام خلاف. وأما حقوق العباد فلا تسقط بالحج والهجرة إجماعاً، وأما قول بعض الشافعية: إن الحج يكفر التبعات، واستدلوا بحديث ابن ماجة المار عن العباس بن مرداس، فيرده أن الحديث سنده ضعيف، وعلى تقدير صحته يمكن حمل المظالم على ما لا يمكن تداركه، أو يقيد بالتوبة أو التخصيص بمن كان معه عليه الصلاة والسلام من أمته في حجته، فإنه لا يعرف أن يكون أحد منهم مصرًّا على معصية، ولذا قال الجمهور: إن الصحابة كلهم عدول. نعم يجوز بل يقع كما يدل عليه بعض الأحاديث أن الله تعالى إذا أراد لعاصٍ أن يعفو عنه وعليه تبعات عوض صاحبها من جزيل ثوابه ما يكون سبباً لعفوه ورضاه.

فتحصل من جميع هذه النقول أن التبعات التي هي حقوق الآدميين لا يكفرها

الجهاد ولا الحج ولا غيرهما من الأعمال الصالحة، حتى الإسلام فيه تفصيل كما مر، وما دل عليه حديث ابن مرداس في خصوص الحج المبرور رأيت ما قيل فيه من الضعف أو الوضع أو الحمل على من تاب وعجز عن وفائها، ورأيت ما حكي من الإجماع على أنها لا تسقط، وقد قال هذا الرجل المفتري جزماً منه: إن ورده المفترى يكفرها تحكماً على الله تعالى بما لم يأت به نص من الشارع.

فأقول: أقل أحوال مقالته هذه أن تكون خارقة للإجماع الذي تقدمت حكايته عن كثير من العلماء في أن الأعمال الصالحة لا تكفر التبعات، ومفضلة لأخذ ورده المفترى على الشهداء الوارد فيهم نص القرآن العظيم أنهم أحياء عند ربهم يرزقون، وأن الله اشترى منهم أنفسهم وأموالهم بالجنة، وعلى الواقفين بعرفة الذين يباهي بهم الله تعالى الملائكة كما في الحديث الصحيح، وما حمله على هذا الافتراء إلا حب الرياسة وكثرة الأتباع، فصار إلى هذا الغلو ليجلِبَ به القلوب.

وقد نهى ﷺ كما في حديث ابن عباس في «سنن» البيهقي والنسائي بإسناد صحيح على شرط مسلم والحاكم في «المستدرك» عن الغلو في الدين، فقال: « إياكم والغلوَّ في الدين، فإنما هلك مَنْ كان قبلَكم بالغلو في الدين، والسعيدُ من اتَّعظ بغيره » والغلو فيه هو التشديد ومجاوزة الحد والبحث عن غوامض الأشياء والكشف عن عللها وغوامض متعبداتها، قاله الزرقاني على «المواهب» قال: وهذا عام في جميع أنواع الغلو في الاعتقادات والأعمال، بأن يزاد في مدح الشيء أو ذمه على ما يستحقه، ونحو ذلك، والنصارى أكثر غلوًّا في الاعتقاد والعمل من سائر الطوائف، وإياهم نهى الله تعالى بقوله: ﴿ يا أَهْلَ الكتابِ لا تَغْلُوا في دينِكُم ﴾ [النساء: ١٧١] وعلل عليه الصلاة والسلام ذلك بما يقتضي أن مجانبة هديهم مطلقاً أبعد من الوقوع فيما به هلكوا، وأن المشارك لهم في بعض هديهم يخاف الهلاك.

فانظر رحمك الله تفسيره للغلو بقوله: بأن يُزاد في مدح الشيء على ما يستحقه، هل هو إلا نمط هذا الرجل في جميع ما نقل عنه من المقالات، حتى إنه لم يكن يقول قولاً إلا متلبساً بهذا الغلو والإفراط، أعاذنا الله تعالى مما ابتلاه الله تعالى به.

فصل

في قوله: إن آخذ ورده تغفر لهم الصغائر والكبائر من غير قيد ولا شرط

فهذا وإن كان تحكماً منه على الله تعالى وجرأة وافتراء، لأنه لا يُعلم إلا من قبل الشارع، ولم يرد نص في القرآن ولا في الحديث الشريف أن أتباع التجاني تغفر لهم الصغائر والكبائر، فيمكن أن يستأنس له بأن في ورده الصلاة على النبي ﷺ، وفي «دلائل الخيرات» للجزولي أنه ﷺ قال: « من صلى علي مرة واحدة صلى الله تعالى عليه عشر مرات، ومن صلى علي عشر مراتٍ صلى الله عليه مئة مرة، ومن صلى علي مئة مرة صلى الله تعالى عليه ألف مرة، ومن صلى علي ألف مرة حرم الله جسده على النار ».

قال شارحه في «مطالع المسرات»: إن هذا الحديث ذكر جبر طرفاً منه، وذكره ابن وَداعة كله، وأسنده ابن بَشْكُوال، فأنت تراه لم يعزُ هذا الحديث لأصل من أصول الحديث الصحيحة، وأنت تعلم أن هذا الرجل لم يستند في شيء من شريعته المخترعة إلى أصل من أصول الشريعة المطهرة، وإذا التمسنا له أن هذا الحديث مستندٌ له فيما قال من غفران الكبائر لآخذ ورده، فهذا الحديث مقول في مطلق الصلاة عليه ﷺ، فليس لورده خصوصية في ذلك، بل لما اشتمل عليه من الصلاة عليه ﷺ، وإذا كان ذلك كذلك فما كان من الصلوات الواردة عن النبي ﷺ أولى بهذا المعنى إذا كان صحيحاً من صلاته هو التي لم ترد في حديث كما يأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى مستوفى في بحث أن صلاته تعدل ستة آلاف من القرآن، ولو استند إلى هذا الحديث لسلم من التلبيس على الناس، وقال قولاً قد سُبق إليه، لكنه لا يمكنه أن يقول ذلك، إذ يلزم عليه استواء صلاته المخترعة مع الصلوات الواردة عن النبي ﷺ في الأحاديث الصحيحة، وما في هذا الحديث على

تقدير صحته وارد مثله في أحاديث صحيحة كثيرة، فيؤُول بما أولت به العلماء الأحاديث الصحيحة الواردة بهذا المعنى لتكون جارية على مذهب أهل السنة من أن الكبائر لا تكفرها الأعمال الصالحة.

فمن ذلك ما في «الصحيحين» عن أنس عنه ﷺ أنه قال: « ما من أحدٍ يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله صدقاً منْ قلبه إلا حرَّمه الله على النار. . . ».

قال في «فتح الباري»: أجاب العلماء عما يقتضيه ظاهر هذا الحديث من الإشكال، فإنه يقتضي عدم دخول جميع من شهد الشهادتين النار، لما فيه من التعميم والتأكيد، وقد دلت الأدلة القطعية عند أهل السنة على أن طائفة من عصاة المؤمنين يعذَّبون ثم يخرجون من النار بالشفاعة، فعلم أنه على غير ظاهره، فأجيب عنه بأن ذلك فيمن قال الكلمة وأدى حقَّها وفرضيتها، فيكون الامتثال والانتهاء مندرجين تحت الشهادتين، وهذا قول الحسن البصري. وقال سعيد بن المسيَّب: إن هذا قبل نزول الفرائض والأمر والنهي.

قال ابن حجر: وفي هذا نظر، لأن مثل هذا الحديث وقع لأبي هُريرة كما رواه مسلم، وصحبته متأخرة عن نزول كثير من الفرائض، وكذا ورد نحوه من حديث أبي موسى رواه أحمد بإسناد حسن، وكان قدومه في السنة التي قدم فيها أبو هريرة.

ومن الأجوبة أن ذلك خرج مخرج الغالب، لأن الغالب أن الموحد يعمل الطاعة ويجتنب المعصية، ومنها أن المراد بتحريمه على النار تحريم خلوده فيها لا أصل دخولها، ومنها أن مطلقه مقيد بمن قالها تائباً ثم مات على ذلك قبل أن يتمكن من الإتيان بأمر آخر، ومنها أن المراد النار التي أعدت للكافرين لا الطبقة التي أُفردت لعصاة المسلمين، ومنها أن المراد بتحريمه على النار حرمة جملته، لأن النار لا تأكل مواضع السجود من المسلم كما ثبت في حديث الشفاعة أن النار محرمٌ عليها أن تأكل مواضع السجود من المسلم، وكذا لسانه الناطق بالتوحيد والعلم عند الله تعالى انتهى منه بزيادة يسيرة من «المرقاة».

واعلم أن ما كان من الأحاديث دالاًّ على التوسعة لا ينبغي إشاعته لعموم الناس، وهذا الرجل عادته أن يشيع لأخذي ورده أشياء منكرة ما أنزل الله بها من سلطان، كما في هذه المقالة التي نحن بصددها، وغيرها من مقالاته الماضية والآتية.

قال في «فتح الباري» في كتاب الرقاق عند حديث معاذ بن جبل: « هل تدري ما حقُّ الله على عباده. . .؟. . » ما نصه: قال العلماء يؤخذ من منع معاذ من تبشير الناس لئلا يتّكلوا أن أحاديث الرُّخَصِ لا تشاع في عموم المسلمين لئلا يقصرُ فهمهم عن المراد بها، وقد سمعها معاذ فلم يزدد إلا اجتهاداً في العمل، وخشية لله عز وجل، فأما من لم يبلغ منزلته فلا يؤمن أن يقصر اتكالاً على ظاهر هذا الخبر، وقد عارضه ما تواتر من نصوص الكتاب والسنة أن بعض عصاة الموحدين يدخلون النار، فعلى هذا يجب الجمع بين الأمرين، وقد سلكوا في ذلك مسالك:

أحدها: أن هذه الرخصة كانت قبل نزول الفرائض والحدود وهو قول الزُّهري، واستبعد غيره بأن النسخ لا يدخل الخبر، وبأن سماع معاذ لهذه كان متأخراً عن نزول أكثر الفرائض.

وقيل: لا نسخ بل هو على عمومه، ولكنه مقيد بشرائط كما ترتب الأحكام على أسبابها المقتضية المتوقفة على انتفاء الموانع، فإذا تكامل ذلك عمل المقتضى عمله، وإلى ذلك أشار وَهْب بن مُنَبِّه بقوله في شرح لا إله إلا الله مفتاح الجنة ليس من مفتاح إلا وله أسنان.

وقيل: ليس ذلك لكل من عبد ووحد، بل يختص بمن أخلص، والإخلاص يقتضي تحقيق القلب بمعناها، ولا يتصور حصول التحقيق مع الإصرار على المعصية لامتلاء القلب بمحبة الله تعالى وخشيته، فتنبعث الجوارح إلى الطاعة، وتنكفُّ عن المعصية إلى آخر ما مر من الأجوبة.

قلت: هذا الجواب الأخير يومىء إليه قوله ﷺ في الحديث السابق: « صدقاً من قلبه ».

فقد علمت أن أحاديث الرخص لا تشاع في المسلمين، فكيف بأكاذيب الرخص؟! فما على هذا الرجل لو خاف الله تعالى في أتباعه، ولم يقل لهم ما قال من الترهات، بل لو كان وحياً من الله تعالى على زعمه الباطل كان حقًّا عليه أن لا يقوله لما ورد من النهي عن ذلك، مخافة أن يتكلوا، ولكن أعماه عن هذا كله حب الرياسة وكثرة الأتباع.

وإذا علمت ما أُولت به الأحاديث الصحيحة الدالة على ما دل عليه حديث الصلاة على النبي ﷺ، علمت أنه على ثبوته لا بد من تأويله بما أُولت به الأحاديث الصحاح، والله المستعان وعليه التكلان، وأيضاً تكفير الكبائر بالصلاة على النبي ﷺ وغيرها من الأعمال الصالحة خلاف الراجح عند علماء السنة:

ففي «المرقاة» عند حديث أبي هريرة أخرجه مسلم، قال: قال رسول الله ﷺ: « الصلواتُ الخمس، والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبتِ الكبائر » ما نصه: يعني إذا اجتنب المصلي والصائم عن الكبائر، حتى لو أتاها لم يغفر شيء مما بينهن، قال تعالى: ﴿ إنْ تجْتنِبوا كبائرَ ما تُنْهونَ عنهُ نكفِّر عنكم سيئاتِكُم ﴾ [النساء: ٣١] قاله ابن الملك، وهو قول ضعيف، وإن قال به التوربشتي والـحُميدي كما نقله عنهما في «شرح المشارق»، بل منسوب إلى المعتزلة كما في «شرح العقائد»، فالصحيح ما قاله النووي من أن هذا المعنى وإن كان محتملاً لكنه ليس بمراد، لأن سياق الحديث يأباه، بل معناه: إن ما بينهن من الذنوب كلها مغفور إلا الكبائر لا يكفرها إلا التوبة أو فضل الله تعالى، هذا مذهب أهل السنة.

وقال القاضي عياض: ما في الحديث من تكفير الصغائر فقط هو مذهب أهل السنة، فإن الكبائر لا يكفرها إلا التوبة أو رحمة الله تعالى، أو فهي لا تكفر على هذا المعنى.

وأما حديث أنس عند الشيخين قال: جاء رجل فقال: يا رسول الله: إني أصبت حدًّا فأقمه عليّ: قال: ولم يسأله عنه، وحضرت الصلاة، فصلى مع رسول الله ﷺ، فلما قضى النبي ﷺ قام الرجل، فقال: يا رسول الله: إني أصبت حدًّا،

فأقم فيَّ كتاب الله. قال: « أليس قد صليتَ معنا؟ » قال: نعم. قال: « فإن الله قد غفرَ لك ذنبك أو حدَّك ». فيحتمل أن يكون الرجل المذكور فيه هو الرجل في بقية الروايات، فأراد بالحد العقوبة الشاملة للتعزير، ويحتمل أن يكون غيره، وأن المراد بالحد حقيقته، وأن سبب مغفرة إثم موجبه ما ظهر عليه من لوائح التوبة، وعلى كل فليس في الحديث تصريح بأن الصلاة كفرت كبيرة، بل لو فرض ذلك وجب تأويله للإجماع السابق.

قال القاضي: الحديث يدل على أن الصغائر تكفر بالحسنات، وكذا ما خفي من الكبائر، لقوله تعالى: ﴿ إنَّ الحسناتِ يذهبنَ السيئاتِ ﴾ [هود: ١١٤]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «اتبعِ السيئة الحسنة تمحها» وأما ما ظهر منها وتحقق عند الحاكم فليس يسقط إثمها إلا بالتوبة، وفي سقوط الحد بالتوبة خلاف، والأصح عند الشافعية أنه لا يسقط، وخطيئة هذا الرجل في حكم المخفي لأنه ما بينها، فلذلك سقط حدها بالصلاة، وقد علمت ما تقدم من الإجماع لا سيما وقد انضم إليها ما أشعر بإنابته عنها، وندامته عليها، يعني: من اعترافه بالذنب، وطلب إقامة الحد، أو يكون غفران الكبيرة منه بأداء الصلاة حكماً مختصاً به

وفي «مطالع المسرات» في شرح حديث الصلاة السابق ما نصه: هذا الحديث هو كناية عن كمال النجاة من النار مطلقاً بحسب ظاهر اللفظ، فيقتضي غفران الذنوب الكبائر والصغائر، وقد جاءت أحاديث في أعمال البر تقتضي ذلك أيضاً كالحج، فإنه قد ثبت فيه أحاديث تقتضي تكفير الذنوب الصغائر والكبائر، واختلف في ذلك العلماء، فقال قوم: إن كل ما جاء من ذلك إنما هو في الصغائر، وإنها مقيدة بحديث: « ما اجتنبت الكبائر ».

قال الشيخ أبو عبد الله بن مرزوق المعتقد السني: إن الكبائر لا تمحوها إلا التوبة، أو فضل الله تعالى. هذا نص أئمتنا المتكلمين قاطبة، كالباجّي، وابن عبد البر، وابن العربي، وعياض، وابن بطّال، وخلائق يطول عدهم. قال: ولا يخفى على من شدا طرفاً من علوم الشريعة، وغُذي بشيء من ألبان السنة أن تلك الأحاديث الكريمة إنما هي في الصغائر حملاً لمطلقها على مقيد قوله ﷺ في غيرها:

ما اجتنبت الكبـائر، وإن الكبائر لا يكفرها إلا التوبة أو فضل الله تعالى، وإن القول بالموازنة والإحباط مذهب اعتزالي، وإنما يحمل تلك الأحاديث على الإطلاق من لا علم عنده بما يُعتقد، ولا أخذ العلم عمن إليه شرعاً يُستند، وإنما علمه من الصحف المـذمـوم شرعـاً، المستحق عليه في الفروع الأدب الوجيع وطول السجن، كما نص عليه سحنون وغيره، فكيف به في الأصول والمعتقدات.

ونسب ابن حجر القول بحمل الذنوب على الصغائر في الأحاديث لجمهور أهـل السنـة حملاً للمطلق على المقيد في الحديث الصحيح: « إن الصلاة إلى الصلاة كفارة لما بينهما ما اجتُنِبت الكبائر ».

وتمسكت المرجئة بظاهر قوله تعالى: ﴿ إنَّ الحسناتِ يُذْهِبْن السيئات ﴾ فقالوا: إن الحسنات تكفر السيئات جميعاً كبيرة كانت أو صغيرة.

وقالت طائفة: إن اجتُنِبت الكبائر كانت الحسنات كفارة لما عدا الكبائر من الذنوب، وإن لم تُجتنب الكبائر لم تحطَّ الحسنات شيئاً.

وقال آخرون: إن لم تُجتنب الكبائر لم تحط الحسنات شيئاً منها، وتحط الصغائر.

وقيل: المراد أن الحسنات تكون سبباً في ترك السيئات كقوله تعالى: ﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾، لا إنها تكفر شيئاً حقيقة، وهذا قول بعض المعتزلة.

وقال ابن عبد البر: ذهب بعض أهل العصر إلى أن الحسنات تكفر الذنوب، واستدل بهذه الآية وغيرها من الآيات والأحاديث الظاهرة في ذلك، ويرده الحث على التوبة في آي كثيرة، فلو كانت الحسنات تكفر جميع السيئات لما احتاج إلى التوبة.

قال في «روح المعاني»: وعُني بالبعض فيما قيل أبو محمد المحدث، ومما قاله في الرد عليه: قوله هذا جهل بين، وموافقة للمرجئة في قولهم، ولو كان كما زعم

لم يكن للأمر بالتوبة معنى، وقد أجمع المسلمون على أنها فرض.

وتعقبه في «روح المعاني» فقال: قوله: إن ذلك جهل لا يخلو من إفراط، إذ الفرق بين القول بعموم التكفير ومذهب المرجئة في غاية الوضوح، ولو صح ان ذلك ذهاب إلى قولهم للزمه مثله بالنسبة إلى التوبة، فإنه يسلم أنها تكفر الصغائر والكبائر، وهي من جملة أعمال العبد، فكما جاز أن يجعل الله سبحانه هذا العمل سبباً لتكفير الجميع، يجوز أن يجعل غيره من الأعمال كذلك، وقوله: ولو كان كما زعم... الخ مردودٌ، لأنه لا يلزم من تكفير الذنوب الحاصلة بالحسنات عدم الأمر بالتوبة وكونها فرضاً، إذ تركه من الذنوب المتجددة التي لا يشملها التكفير السابق بفعل الوضوء مثلاً، ألا ترى أن التوبة من الصغائر واجبة على ما نُقل عن الأشعري، وحكى إمام الحرمين وتلميذه الأنصاري الإجماع عليه، ومع ذلك فجميع الصغائر مكفرة بنص الشارع، وإن لم يتب على بعض الخلاف الآتي قريباً إن شاء الله تعالى، وتحقيق ذلك هو أن التوبة واجبة في نفسها على الفور، ومن أخرها بكرر عصيانه بتكرار الأزمنة كما صرح به الشيخ عز الدين بن عبد السلام، ولا يلزم من تكفير الله تعالى ذنب عبده سقوط التكليف بالتوبة التي كلف بها تكليفاً مستمرًا، انتهى تعقب روح المعاني على ابن عبد البر.

قلت: وفي تعقبه نظر،

فقوله أولاً: إن الفرق بين القول بعموم التكفير ومذهب المرجئة في غاية الوضوح غير ظاهر في غاية البعد، فلم يظهر لي فرق بينهما بعد التأمل، فإن مذهب المرجئة كما مر عن ابن حَجَر هو ان الحسنات تكفر السيئات مطلقاً كبيرة كانت أو صغيرة، مستدلين بآية: ﴿إِنَّ الحسناتِ يُذْهِبْنَ ا السيئاتِ﴾ وهذا بعينه هو المراد عند البعض القائل بتكفير الحسنات للسيئات مطلقاً، واستدل بها استدلت به المرجئة، فأي فرق بينهما خفي أو واضح؟!

وقوله ثانياً: ولو صح أن ذلك ذهاب إلى قولهم للزمه... الخ. يقال: إن اللازم الذي اعترض به عليه حجة للمرجئة القائلة بتكفير الذنوب مطلقاً بالحسنات، ولكن الجواب عنه أن الله تعالى يفعل ما يشاء، فقد جعل التوبة موجبة

لغفران الذنوب مطلقاً، ولا يلزمه أن يجعل ذلك لغير التوبة من الأعمال.

وقوله ثالثاً: قوله: ولو كان كما زعم. . . الخ. مردود لأنه لا يلزم من تكفير الـذنـوب عدم الأمر بالتوبة. . . الخ ساقط أيضاً، لأن ما نفاه من اللزوم غير منفي، بل سقوط التوبة لازم على تكفير الحسنات للذنوب مطلقاً لمن له حسنات، لأن الأمر بالتوبة هو لسقوط المعاصي عمن هي عليه، وإذا كانت الذنوب مطلقاً ساقـطة بفعـل الحسنـات فممَّ تكـون التـوبة؟ فإنها حينئذ تكون طلباً لحصول حاصل، وذلك غير لائق، ولهذا ورد الإشكال، والجواب عنه في توبة النبي ﷺ مع أنه معصوم، وقد قال في «البحر»: معنى تكفير السيئات إزالة ما يستحق عليها من العقـوبـة، وجعلهـا كأن لم تكن، فلا يمكن طلب التـوبة إلا ممن لم يفعل الحسنات، والكلام إنما هو عند وجود الحسنات.

وقوله رابعاً: إذ تركها من الذنوب المتجددة. . . الخ يقال فيه: إن هذا لا يصـح إلا على بقـاء الذنوب، فتكون التوبة واجبة منها، والفرض أن السيئات ساقطة بتكفير الحسنات، فلا يكون تاركاً لواجب، فتأمل. وقد مر أن التوبة من الصغائر مختلف في وجوبها، وأن إمام الحرمين حكى الإجماع على وجوبها.

قال في «روح المعاني» اختلفوا في تكفير الصغائر هل تشرط فيه التوبة أم لا؟ فذهب إلى الاشتراط طائفة، وإلى عدمه أخرى.

وفي «البحر»: إن الاشتراط نص حُذّاق الأصوليين، ولعل الخلاف مبني على الخلاف في اشتراط الاجتناب وعدمه، فمن جعل اجتناب الكبائر شرطاً في تكفير الصغائر لم يشترط التوبة، وجعل هذه خصوصية لمجتنب الكبائر ولم يشترطه إلا من اشـترطها، هكذا قال في «روح المعاني» ويظهر لي أن في هذا اللفظ فساداً، وإصلاحه: فلم يشترطها إلا من لم يشترطه، هذا ظاهر بتأمل ما قبله. ثم قال. وظاهر إطلاق الحديث أن التكفير كان بنفس الصلاة، فإن التوبة بمجردها تَجُبُّ ما قبلهـا، فلو اشترطناها مع العبادات لم تكن العبادات مكفرة، وقد ثبت أنها مكفرة، فيسقط اعتبار التوبة معها.

وما قاله عصري بن عبد البر من تكفير الحسنات للسيئات الكبائر والصغائر ذهب إلى قريب منه صاحب الذخائر، كما في «روح المعاني»، فقال: إن من الحسنات ما يكفر الصغائر والكبائر، إذ صح في عدة أحاديث من فعل كذا غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وفي بعضها خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه، ومتى حُملت الحسنات في الآية على الاستغراق فالمناسب حمل السيئات عليه أيضاً، والتخصيص خلاف الظاهر، وفضل الله واسع، ومال إليه ابن المنذر، قال في «مطالع المسرات»: وقال به أبو نُعيم الأَصفهاني فيما نقله ابن حجر في «فتح الباري» مفسراً به حديث الترمذي وغيره: « من قالَ أستغفرُ اللهَ العظيمَ الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه غفرت ذنوبه » وإن كان فر من الزحف، ومشى على ذلك في «فتح الباري» في كتاب المرضى، وكذا السيوطي في الكلام على حديث: « من قتل كافراً ثم سدد » ومشى الأبي في موضع من كتابه على أن الكبيرة لا يكفرها إلا التوبة. أو فضل الله تعالى، وحكى ابن العربي وغيره على ذلك الإجماع. قال ابن دقيق العيد، والشيخ زروق في «شرح الرسالة»: فيه نظر، وظواهر الحديث تقتضي خلاف ذلك، لا سيما حديث « إن الله غفر لأهل عرفة وضمِنَ عنهم التَّبعات » وهو حديث صحيح.

قلت قد مر ما قيل في هذا الحديث، وما قيل في إسقاط التبعات قريباً مسنوفى فراجعه إن شئت.

ثم قال في «مطالع المسرات» بعد أنقال كثيرة: والذي يظهر أن خلافهم لم يتوارد على محل واحد، وأن المانعين لتكفير كبائر السيئات بالحسنات إنما يعنون مطلق الحسنات التي في قوله تعالى: ﴿ إن الحسنات يُذهبن السيئات ﴾ ونحوه مما ورد تكفيره للسيئات من غير تصريح فيه بالكبائر، ولا يخرجه عن ذنوبه كيوم ولدته أمه، وهذا هو الذي تقتضيه قاعدة السنة من عدم لزوم الموازنة والإحباط. وإن المجيزين لتكفير الكبائر بالأعمال الصالحة إنما يعنون ما ورد فيه نص بتكفيره لها، أو من شاء الله أن يغفر ذنوبه كلها بعمل صالح عمله، ومن قاعدة السنة أن الله يغفر ذنوب من شاء بلا توبة فضلاً من الله ورحمة، ومن فضله ورحمته غفرانه

له بسبب العمل الذي عمله، وترتيبه لذلك، فيقبله منه بفضله ومنته، والله تعالى أعلم.

قلت: هذا توفيق حسن إلا أنه يخصه أن يزيد فيه: إن ما ورد النص الصحيح فيه بأنه لا تكفره الحسنات كمظالم العباد الواردة في «الصحيح» كما مر أنها لا يكفرها الجهاد ولا غيره من أعمال البر، ومرت حكاية الإجماع عليه من كثير من العلماء يكون مستثنى من ذلك التكفير جمعاً بين الأدلة الواجب الجمع بينها، وإذا علمت أن مشهور مذهب أهل السنة هو أن الكبائر لا يكفرها إلا التوبة أو فضل الله تعالى، وأن الأعمال الصالحة لا تكفرها، وأن بعضهم حكى الإجماع على ذلك، وعلمت ما قاله صاحب «مطالع المسرات» من التوفيق بين المختلفين بأن يكون ما ورد فيه النص الصريح بتكفير الكبائر يُترك على ظاهره، وهو المراد عند القائل بالتكفير للكبائر، وما لم يرد فيه نص صريح بغفران الكبائر يُحمل على الصغائر، وهو المراد عند من منع تكفير الكبائر بالحسنات، علمت أن قول هذا الرجل المبتدع: إن ورده المفترى يكفر جميع كبائر العصاة المعلنين بالفسق المنهمكين فيه المتجندين تحت النصارى يحتلون بهم بلاد الإسلام لا يتمشى على مشهور أو إجماع مذهب أهل السنة، وبعيد أن يتمشى على التوفيق المذكور إذ لم يرد فيه حديث ضعيف أو موضوع، فضلاً عن نص صحيح، وإنما يتمشى على مذهب الجبرية إذا قلنا إنه من الحسنات، مع أنه لا يمكن أن يكون منها لما مر مراراً من كونه بدعة مفتراة موجبة لقائلها الكفر، أعاذنا الله تعالى منه لما فيها من نسبة الكتمان إلى النبي ﷺ والتفضيل عليه وعلى سائر الرسل عليهم الصلاة والسلام، ولما يأتي كثيراً إن شاء الله تعالى مما هو موجب للكفر، والله يدعو إلى دار السلام، ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

تنبيه جليل: استشكل العلماء تخصيص تكفير الحسنات للسيئات بالصغائر المستدل عليه بما أخرجه مسلم من رواية العلاء: « الصلوات الخمس كفارة لما بينهن إذا اجتُنبت الكبائر » بأن الصغائر مكفَّرة باجتناب الكبائر بنص: ﴿ إن تجْتنِبوُا كبائرَ ما تُنهْونَ عنه نُكفِّرْ عنكُم سيئاتِكم ﴾ فما الذي تكفره الصلوات الخمس؟

وأجـاب البلقيني بأن ذلك غير وارد، لأن المراد بالآية: إن تجتنبوا في جميع العمـر، ومعناه الموافاة على هذه الحالة من وقت الإيمان أو التكليف إلى الموت، والذي في الحديث إن الصلوات تكفر ما بينهما، أي يومها إذا اجتنبت الكبائر في ذلك اليوم فلا تعارض.

وتعقبه السمهودي بقوله: ولك أن تقول: لا يتحقق اجتناب الكبائر في جميع العمر إلا مع الإتيان بالصلوات الخمس فيه كل يوم، فالتكفير حاصلٌ بما تضمنه الحديث، فما فائدة الاجتناب المذكور في الآية ثم قال: ولك أن تجتنب بأن ذلك من باب فعل شيئين كل منهما مكفر، وقد قال بعض العلماء: إنه إذا اجتمعت مكفرات فحكمها أنها إذا ترتبت فالمكفر السابق، وإن وقعت معاً فالمكفر واحد منها يشـاؤه الله تعالى، وأما البقية فثوابها باق له، وذلك الثواب على كل منها يكون بحيث يعدِلُ تكفير الصغائر لو وجدت، وكذا إذا فعل واحداً من الأمور المكفرة ولم يكن قد ارتكب ذنباً.

وفي «شرح مسلم» للنووي نحو ذلك، غير أنه ذكر أنه لو صادف فعل المكفرة كبيرة أو كبائر، ولم يصادف صغيرة رجونا أن يخفف من الكبائر.

ويرد على قوله: إن المراد إن تجتنبوا في جميع العمر منع ظاهر، والظاهر أن المراد من ذلك أن ثواب اجتناب الكبائر في كل وقت يكفر الصغائر الواقعة فيه، وفي تفسير القاضي ما يؤيده.

وذكر الحافظ ابن حجر بعد نقله لكلام البلقيني ما لفظه: وعلى تقدير ورود السؤال، فالتخلص عنـه سهـل، وذلـك لأنه لا يتم اجتناب الكبائر إلا بفعل الصلوات الخمس، فمن لم يفعلها لم يعد مجتنباً للكبائر، لأن تركها من الكبائر، فيتوقف التكفير على فعلها.

قال في «روح المعاني»: ولا يخلو عن بحث، والأولى في الجواب عن الإشكال أن يقال: ما اجتنبت الكبائر في الخبر ليس قيداً لأصل التكفير، بل لشمول التكفير سائر الذنوب التي بين الصلوات الخمس، فهو بمثابة استثناء الكبائر من الذنوب،

وكأنه قيل: الصلوات الخمس كفارة لجميع الذنوب التي بينها، وتكفيرها للجميع في المدة التي اجتنبت فيها الكبائر، أو مقيد باجتناب الكبائر، وإلا فليست الصلوات كفارة لجميع الذنوب بل للصغائر فقط، وهذا وإن كان خلاف الظاهر من عود القيد لأصل التكفير، لكن قرينة الآية دعت للعدول عنه إلى ذلك جمعاً بين الأدلة، ولا بد في هذا من اعتبار ما قالوا في اجتماع الأمور المكفرة للصغائر.

قلت: فيما هو الأولى عند «روح المعاني» في الجواب عن الإشكال عندي نظر ظاهر لمن تأمل، والصواب عندي الجواب الثاني الذي هو جواب السمهودي.

وممن صرح بأن ما اجتنبت الكبائر بمعنى الاستثناء نقلاً عن بعضهم المحبُّ الطبري، فقد قال في «أحكامه»: اختلف العلماء في أمر تكفير الصغائر بالعبادات، هل هو مشروط باجتناب الكبائر على قولين: أحدهما: نعم، وهو ظاهر قوله ﷺ: « ما اجتُنبت الكبائر » فإن ظاهره الشرطية كما يقتضيه إذا اجتنبت الكبائر الآتي في بعض الروايات، فإذا اجتنبت الكبائر كانت مكفرة لها وإلا فلا، وإليه ذهب الجمهور على ما ذكره ابن عطية. وقال بعضهم: لا يشترط، والشرط في الحديث بمعنى الاستثناء، والتقدير مكفرات لما بينها إلا الكبائر، وهو الأظهر.

واعلم أن اجتناب الكبائر إنما يكفر الصغيرة إذا اجتنبها مع القدرة والإرادة، كمن يتمكن من مواقعة امرأة، فيكف نفسه عن الوقوع، ويقتصر على النظر واللمس، فإن مجاهدته نفسه في الكف عن الوقاع أشد تأثيراً في تنوير قلبه من إقدامه على النظر في إظلامه، فهذا معنى تكفيره، فإن كان عنيناً ولم يكن امتناعه إلا بالضرورة للعجز، أو كان قادراً ولكن امتنع لخوف من شيء آخر، فهذا لا يصلح للتكفير أصلاً، فكل من لا يشتهي الخمر بطبعه، ولو أبيح له ما شربه، فاجتنابه لا يكفر عنه الصغائر التي هي من مقدماته، كسماع الملاهي والأوتار، وهو ظاهر يدل عليه أن الحسنات يذهبن السيئات، ولا شك أن اجتناب الكبائر إذا قارن القصد حسنة، وإنما قيدنا بذلك وإن كان الخروج عن عهدة النهي لا يتوقف عليه، لأنه لا يثاب على الاجتناب بدون ذلك.

باب

في فريته الشنيعة القبيحة، المقتضية تكذيب كثير من نصوص القرآن المفضية إلى الخلود في الدرك الأسفل من النيران أعاذنا من ذلك الحنان المنان.

وهي أنه قال كما في «منية مريدهم»، و «بغية مستفيدهم»: إن كل آخذ لورده كل من عَمِل عملاً لله تعالى مقبولاً يعطي لذلك الآخذ له أزيد مما يعطيه للعامل بأكثر من مئة ألف ضِعف، وآخذ الورد نائم، وهذا كله من أجله هو، انتهى كلامه قبحه الله تعالى من أفاك أثيم.

وفيه أربعة فصول:

فصل

التنبيه على أن هذا الرجل المفتري يعمد دائماً إلى كل خصوصية ثبتت للنبي ﷺ فيثبتها لنفسه، وإلى كل مزية ثبتت لأحد من أصحابه عليه الصلاة والسلام فيثبتها لآخذ ورده.

وربما أثبت لنفسه ولأتباعه ما لم يثبت للنبي ﷺ ولا لأحد من أصحابه، وهذه الفرية الشنيعة متضمنة تفضيله على جميع الرسل عليهم الصلاة والسلام، إذ لم تثبت لأحد من أتباعهم، وقد مر أن الفضل يحصل للمتبوع بكثرة الأتباع وفضلهم، بل لم تثبت للرسل عليهم الصلاة والسلام على الوجه الذي أثبتها هو به لأتباعه من أجله، كما سترى إن شاء الله إيضاحه قريباً، ومتضمنة تكذيب كثير من نصوص القرآن لا يحصى كثرة.

فالذي ثبت للنبي ﷺ من ذلك هو أنه قال عليه الصلاة والسلام كما في «صحيح» مسلم، وأصحاب «السنن» عن أبي هريرة: « من دعا إلى هدىً، كان له من الأجر مثلُ أجور من تبِعَهُ لا ينقُصُ ذلك من أجورِهم شيئاً، ومن دعا إلى ضلالة، كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئاً ».

فمن هذا الوجه قال الشافعي رضي الله تعالى عنه: ما من خير يعمله أحد من أمة النبي ﷺ إلا والنبي ﷺ أصل فيه، فمن ثم كان له أجر كل من عمل خيراً من أمته من غير أن ينقصَ من أجر العامل شيء.

وقال الزين المراغي في «تحقيق النصرة»: فجميع حسنات المسلمين وأعمالهم الصالحة في صحائف نبينا ﷺ زيادة على ما له من الأجر مع مضاعفة لا يحصرها إلا الله تعالى، لأن كل مهتد وعامل إلى يوم القيامة يحصلُ له أجر، ويتجدد لشيخه مثل ذلك الأجر، ولشيخ شيخه مثلاه، وللثالث أربعة، وللرابع ثمانية، وهكذا تضعيف كل مرتبة بعدد الأجور الحاصلة بعده إلى النبي ﷺ، وبهذا تعلم تفضيل

السلف على الخلف، لأن السلف يحصل لهم ثواب ما عملوه، ويزيد عليه ثواب من أخذ عنهم بواسطة أو بدونها مضاعفاً على ما عُلم، فيفضُلون الخلف وهو من تأخر عنهم بذلك، فإذا فرضت المراتب عشرة بعد النبي ﷺ، كان للنبي ﷺ من الأجر ألف وأربعة وعشرون بواسطة ما يحصُل لكل عامل من المضاعفة مضموماً إلى بقية أعمال من دونه، مثلاً ما يكتب للرابع من الثمانية يكتب للنبي مثله مع عمل من دونه من الأول والثاني والثالث، فإذا اهتدى بالعاشر حادي عشر كان أجر النبي ﷺ ألفين وثمانية وأربعين، وهكذا كل ما ازداد واحد يتضاعف ما كان قبله أبداً، كما قاله بعض المحققين، ولله در سيدي محمد وفا حيث يقول:

فلا حُسْنَ إلا من محاسنِ حسنهِ ولا مُحسنٌ إلا له حسناتُهُ

وبهذا يجاب عن استشكال دعاء القارىء له ﷺ بزيادة الشرف مع العلم بكماله عليه الصلاة والسلام في سائر أنواع الشرف، فكأن الداعي لحظ أن قبول قراءته يتضمن حصول نظير أجره لمعلمه، وهكذا حتى يكون للمعلم الأول، وهو الشارع نظير جميع ذلك كما قدرته، انتهى من «المواهب اللدنية» ممن وجه بكلام شارحه.

فقد علمت أن هذا الأجر ثبت للنبي ﷺ من جهة أنه كان سبباً في هداية كل مسلم، وعمله الصالح إلى يوم القيامة، ولم يختص هذا المعنى به عليه الصلاة والسلام، بل هو حاصل لكل من كان سبباً في خير للحديث السابق، إلا أن ثبوت عموم السببية في الخير لشخص واحد لم يمكن حصوله لغيره ﷺ، ولهذا كان هذا العموم خاصًا به، ومع ذلك لم يذكر أحد من العلماء أن له أكثر من مئة ألف ضعف على أجر ذلك العامل كما قاله هذا المفتري في الحاصل لآخذ ورده الفاسق النائم، فقد أثبت هذا المفتري لآخذ ورده زيادة على ما ثبت للنبي ﷺ من المضاعفة بمئة ألف ضعف من غير سبب تسببه آخذ ذلك الورد، ويأتي إن شاء الله تعالى زيادة إيضاح لبطلان مقالته البشيعة الشنيعة.

فصل

في أن مقالته هذه القبيحة متضمنة تكذيب كثير من نصوص القرآن العظيم.

يظهر ذلك بادىء بدء بجلب بعض الآي المخالفة لقوله البشيع، وتفسير العلماء لها، فقدْ قال تعالى: ﴿لها ما كسبَتْ وعليها ما اكتسبت﴾ [البقرة: ٢٨٦] قال في «روح المعاني»: هذه جملة أخرى مستأنفة، سيقت للترغيب والمحافظة على مواجب التكليف، والتحذير عن الإخلال بها ببيان أن تكليف كل نفس مع مقارنته لنعمة التخفيف والتيسير في قوله تعالى: ﴿لا يكلِّفُ الله نفساً إلا وسعَها﴾ تتضمن مراعاته منفعة زائدة، وأنها تعود إليها لا إلى غيرها، ويستتبع الإخلال بها مضرة تَحِيق بها لا بغيرها، فإن اختصاص الفعل بفاعله من أقوى الدواعي إلى تحصيله، واقتصار مضرته عليه من أشد الزواجر عن مباشرته.

ومحل الدلالة منه قوله: تعود إليها لا إلى غيرها بالحصر، فجعل منفعة العمل محصورة على صاحبها لا تتعداه إلى غيره بنص القرآن العظيم، والحصر في الآية مستفاد من تقديم الخبر على المبتدأ كما صرح به الشهاب على قول البيضاوي لها ما كسبت من خير، وعليها ما اكتسبت من شر، لا ينتفع بطاعتها ولا يتضرر بمعاصيها سواها، وإنما كان الحصر مستفاداً من تقديم الخبر للقاعدة البيانية من أن تقديم المعمول على العامل من أسباب الحصر.

وقال في «روح المعاني» وضمير لها للنفس العامة، يعني قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً﴾ والكلام على حذف مضاف هو ثواب في الأول، وعقاب في الآخر، ومبين ما الأولى الخير لدلالة اللام الدالة على النفع عليه، ومبين ما الثانية الشر لدلالة على الدالة على الشر عليه، وإيراد الاكتساب في جانب الأخير لما فيه من زيادة المعنى، وهو الاعتمال، والشر تشتهيه النفس، وتنجذب إليه، فكانت أجد في تحصيله، ففيه إشارة إلى ما جبلت عليه النفس، ولما لم يكن مثل ذلك في الخير استعمل الصيغة المجردة عن الاعتمال.

قوله: الضمير في لها للنفس العامة، أي: لأنها نكرة في سياق النفي الذي هو لا يكلف، وهي تفيد العموم، فصار المعنى كل نفس مقصور عليها عملها لا يتعداها إلى غيرها من خير وشر، وعلى هذا النمط جميع المفسرين.

وهذه الآية مثلها في القرآن كثير، قال الله تعالى: ﴿ اليوم تُجْزَى كلُّ نفسٍ بما كَسَبَتْ لا ظلمَ اليومَ إنَّ اللهَ سريعُ الحساب ﴾ [غافر: ١٧] وقال تعالى: ﴿ ليَجْزيَ قوماً بما كانوا يكسِبُونَ من عَمِلَ صالحاً فلنفسهِ، ومن أساءَ فعليها ﴾ [الجاثية: ١٤] وقال تعالى: ﴿ ولتُجْزَى كلُّ نفسٍ بما كَسَبَتْ وهم لا يُظْلمون ﴾ [الجاثية: ٢٢] وقال تعالى: ﴿ فَمنْ يعمَلْ مثقالَ ذرةٍ خيراً يَرَهْ، ومن يَعْمَــل مثقــالَ ذرةٍ شرًّا يره ﴾ [الزلزلة: ٧،٨] وفي «صحيح» البخاري وغيره أن رسول الله ﷺ لما ذكر ما في الخيل من الأجر والوزر، سئل عن الحُمُر، فقال: « ما أُنزل علي فيها إلا هذه الآية الجامعة الفاذة ﴿ فمَنْ يعملْ مثقالَ ذرةٍ خيراً يَرَهْ. . . ﴾ ».

قال في «فتح الباري»: جامعة لشمولها لجميع الأنواع من طاعة ومعصية، وسماها فاذة لانفرادها في معناها، والمراد أن الآية دلت على أن من عمل في اقتناء الحمير طاعةً رأى ثواب ذلك، ومن عمل معصية رأى عقابَ ذلك.

قال ابن المنير: فيه استدلال بالعموم، وإثبات لصيغته خلافاً لمن أنكر أو وقف، وفيه تحقيق لإثبات العمل بظواهر العموم، وأنها ملزمة حتى يدل دليل على التخصيص، فجعل رسول الله ﷺ هذه الآية جامعة بمعنى أن كل عبد يرى ما عمل من خير وشر، فلا يرى إلا عمله لا عمل غيره.

وقال تعالى: ﴿ أم لم يُنَبَّأْ بما في صُحُفِ موسى وإبراهيمَ الّذي وَفّى أن لا تزرَ وازرةٌ وِزْرَ أخرى وأنْ ليسَ للإنسانِ إلاّ ما سَعى وأنَّ سعيَهُ سوفَ يُرى ثُمَّ يُجْزاهُ الجزاءَ الأوفى ﴾ [النجم: ٣٦] أعلم أنه قد جاء في كثير من الأحاديث أن الإنسان يحصل له ما سعى، وما سعى له، ويحصل عليه عقاب ما عمله غيره من السيئات مما كان هو سبباً فيه، وظاهر هذه الآية يفيد أنه لا ينتفع إلا بسعيه، ولا يعاقب إلا به، ولأجل ما ورد من الأحاديث والآيات مخالفاً لظاهرها اختلف العلماء

في الجواب عنها اختلافاً كثيراً.

فقال عكرمة: إن الآية إخبار عن شرع من قبلنا، فليس له إلا ما سعى، وقد دل شرعنا على أن الإنسان له سعيه وما سعى له.

ومنهم من قال: الإنسـان بسعيه في الخـير، وحسن صحبته وعشرته اكتسب الأصحاب، وأهدى لهم الخير، وتودد إليهم، فصار ثوابهم له بعد موته من سعيه.

ومنهم من قال: إنها مخصوصة بالكافر، أي كافر، وأما المؤمن فله ما سعى له غيره بنيته عنه.

قال القرطبي: وكثير من الأحاديث يدل على هذا القول، وأن المؤمن يصل إليه ثواب العمل الصالح من غيره عنه.

وعند الشيخين عن عائشة عن النبي ﷺ: « من ماتَ وعليه صيامٌ صام عنه وليُّه » وقال ﷺ للذي حج عن غيره كما رواه أبو داود وابن ماجة برجال ثقات عن ابن عباس أنه سمع رجلًا يقول: لبَّيْك عن شبرمة. فقال: « من شبرمة؟ » قال: أخ أو قريب لي. قال: « حججتَ عن نفسك؟ » قال: لا. قال: « حجَّ عن نفسك، ثم حجَّ عن شبرمة ».

وأخـرج ابن سعد قال: قال سعد ـ يعني ابن عبادة ـ للنبي ﷺ: إن أمي توفيت، أفأتصدق عنها؟ قال: « نعم ». قال: أيُّ الصدقة أفضل؟ قال: «سقي الماء».

قال محمد بن عبد الباقي: لعله كان وقت السؤال الناس أحوج إلى الماء من غيره لقلتـه في ذلـك الموضع، أو لشدة حرارته كما هو الغالب في الحجاز، وإلا فالصدقة بالطعام وإن قل عند كثرة الماء وتيسره أفضل، والنبي ﷺ سيد الحكماء، فيجيب كل سائل بما هو الأفضل في حقه.

قال ابن القيم: وأفضل الصدقة ما صادف حاجة من المتصدق عليه وكان دائماً مستمرًا، ومنه قوله: أفضل الصدقة سقي الماء، وهذا في موضع يقل فيه الماء

ويكثر العطش، وإلا فسقي الماء على الأنهار لا يكون أفضل من إطعام الطعام عند الحاجة. ففي هذا كله دلالة على أن للمؤمن ما سعى غيره عنه.

ومنهم من قال: إن الإنسان أبو جهل، ومنهم من قال: عُقبة بن أبي مُعَيْط، ومنهم من قال: الوليد بن المُغيرة.

ومنهم من قال: إنها منسوخة، روي ذلك عن ابن عباس، نسخها قوله تعالى: ﴿ والذينَ آمنوا واتَّبعتهُم ذرِّيَّتهُم بإيمانٍ ألحقْنا بهم ذرّيتهم ﴾ [الطور: ٢١] أي في الجنة وإن لم يعملوا بعملهم تكرمة للآباء باجتماع الأولاد إليهم، فجعل الولد الطفل في ميزان أبيه، ويشفع الله تعالى الآباء في الأبناء، والأبناء في الآباء، بدليل قوله تعالى: ﴿ آباؤُكُم وَأَبْنَاؤُكُم لا تدرُونَ أيهُم أقربُ لكم نفعاً ﴾ [النساء: ١١].

وأخرج ابن مردويه، وصححه الضياء المقدسي عن ابن عباس رفعه: « إذا دخل الرجل الجنة سأل عن أبويه وزوجته وولده، فيقال: إنهم لم يبلغوا درجتك أو عملك، فيقول: يا رب قد عملت لي ولهم، فيؤمر بالإلحاق به ».

وأخرجه الطبراني والبزّار وأبو نُعيم عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ: « ذرية المؤمن في درجته وإن كانوا دونَه في العمل، لِتَقَرَّ بهم عينه، ثم قرأ: ﴿ والذينَ آمنوا... وما ألتناهُم من عملِهم من شيء ﴾ قال: ما نقصنا الآباء مما أعطينا البنين.

وقد ضعف ابن عَطية هذا القول بالنسخ، بأن قوله: ﴿ وأَنْ ليسَ للإنسان إلا ما سعى ﴾ خبر والخبر لا ينسخ، ولأن شروط النسخ ليست هنا، قال: اللهم إلا أن يتجوز في لفظ النسخ.

وقال ابن القيم: ذهبت طائفة إلى أنها منسوخة، ورُوي عن ابن عباس وهو ضعيف، ولا برفع حكم الآية بمجرد قول ابن عباس وغيره: إنها منسوخة، والجمع غير متعذر.

قال الزرقاني: لو صح ما رُوي عن ابن عباس كان حكمه الرفع، لأنه لا مجال للرأي فيه.

قال في «المواهب»: والصحيح في الأجوبة أن قوله تعالى: ﴿ وأَنْ ليسَ للإنسان إلا ما سَعى ﴾ [النجم: ٣٩] عام مخصوص بما تقدم من الأجوبة، فالآية محكمة كما عليه الجمهور لا منسوخة، قال ابن عَطْية: والتحرير عندي أن ملاك المعنى في اللام من قوله للإنسان، فإذا حققت الشيء الذي حق للإنسان أن يقول لي كذا لم يجُزْ إلا سعيه، وما زاد من رحمة لشفاعة أو رعاية أب صالح أو ابن صالح أو تضعيف حسنات ونحو ذلك فليس هو للإنسان، ولا يصح أن يقول لي كذا إلا على تجوز وإلحاق بما هو له حقيقة.

وسأل عبد الله بن طاهر واليَ خراسان الحسين بن الفضل عن هذه الآية، مع قوله تعالى: ﴿ والله يضاعف لمَنْ يشاء ﴾ [البقرة: ٢٦١] فقال: ليس له بالعدل إلا ما سعى، وله بفضل الله ماشاء الله. وهذا ذهاب منه إلى قول من قال: لم ينف في الآية انتفاع الرجل بسعي غيره له، وإنما نفى ملكه لسعي غيره، لأن قائل ذلك يرى أن اللام في للإنسان للملك، وهو أخص من مجرد انتفاع الإنسان بمال غيره، وهو المراد هنا، فمن تصدق عن غيره مثلاً بمال لا يصير المال مقصوراً نفعه على من تصدق عنه، بحيث ينتفي ثوابه بالكلية عن المتصدق، وبين الأمرين فرق.

وبين الزمخشري ذلك، فقال: في قوله تعالى: ﴿ وأَنْ ليسَ للإنسانِ إلا ما سَعى ﴾ فإن قلت: أما صح في الأخبار الصدقة عن الميت والحج عنه؟ قلت: فيه جوابان:

أحدهما: أن سعي غيره لَمّا لم ينفعه إلا مبنيًا على سعي نفسه، وهو أن يكون مؤمناً مصدقاً، فإن الصدقة عن الكافر لا تنفعه، بل يحُرُمُ على المسلم فعل ذلك عنه، وإنما تنفعه الصدقة ونحوها إذا كان مسلماً، فهو أسٌ وسبب في حصول فعل غيره له، فلذلك كان سعي غيره كأنه سعي نفسه، لكونه تبعاً له وقائماً مقامه، فنزل إيمانه الذي هو سبب في حصول ذلك له منزلة ما لو تصدق هو عن نفسه.

والثاني: أن سعي غيره لا ينفعه إذا عمله لنفسه، ولكن إذا نواه له فهو في حكم الشرع كالنائب عنه والوكيل القائم مقامه، فيصل ثوابه إليه تنزيلاً له منزلة المتصدق.

وقال البيضاوي: المعنى أن لا يؤاخذ أحد بذنب غيره، ولا يخالف ذلك قوله تعالى: ﴿ كَتَبْنا على بني إسرائيلَ أنه منْ قتلَ نفساً بغيرِ نفسٍ أو فسادٍ في الأرض فكأنَّما قَتَلَ الناسَ جميعاً ﴾ [المائدة: ٣٢] وقوله عليه الصلاة والسلام: « مَنْ سنَّ سنةً سيئةً فعليهِ وِزْرُها ووزرُ من عمِل بها إلى يوم القيامةِ » فإن ذلك للدلالة والتسبب الذي هو وزره، ﴿ وأَنْ ليسَ للإنسانِ إلا ما سَعى ﴾ قال: إلا سعيه، أي: كما لا يُؤاخذ بذنب الغير لا يُثاب بفعله، وما جاء في الأحاديث من أن الصدقة والحج ينفعان الميت، فلكَوْن الناوي له كالنائب عنه. اهـ

قال محشيه الشهاب: قوله: وما جاء في الأخبار من أن الصدقة... إلخ، جواب عما قيل من أن الحج عن الميت والصدقة عنه ينفعانه، وليس ذلك من سعيه. فكيف التوفيق بينه وبين الحصر الذي في هذه الآية؟ بأن الغير لما نواه له صار بمنزلة الوكيل عنه القائم مقامه شرعاً، فكأنه بسعيه، وهذا لا يتأتى إلا بطريق عموم المجاز، أو الجمع بين الحقيقة والمجاز عند من يجوزه.

وفي «روح المعاني» مثل ما ذكره الشهاب، ثم قال والذي أميل إليه كلام الحسين بن الفضل، ونحوه كلام ابن عطية، فالتحرير عندي في هذه الآية... إلخ ما مر.

وقال أبو حيان في «البحر»: ﴿ وأَنْ ليسَ للإنسانِ إلا ما سعى ﴾ الظاهر أن الإنسان يشمل المؤمن والكافر، وأن الحصر في السعي فليس له سعي غيره. قال: واحتج بهذه الآية من يرى أنه لا يعمل أحد عن أحد بعد موته ببدن أو مال، وفرق بعض العلماء بين البدن والمال.

وقال الفخر الرازي: ﴿ وأَنْ ليسَ للإنسان إلا ما سَعَى ﴾ فيه وجهان:

أحدهما: أنه عام، وهو الحق، وقيل عليه: إن في الأخبار أن ما يأتي به

القريب من الصدقة والصوم يصل إلى الميت، والدعاء أيضاً نافعٌ له، فللإنسان شيء لم يسعَ فيه، وأيضاً قال الله تعالى: ﴿ مَنْ جاءَ بالحسنةِ فلهُ عشرُ أمثالِها ﴾ [الأنعام: ١٦٠] وهو فوق ما سعى، والجواب عنه أن الإنسان إن لم يسعَ في أن يكون له صدقة القريب بالإيمان، لا تكون له صدقته، فليس له إلا ما سعى، وأما الزيادة فنقول الله تعالى لما وعد المحسن بالأمثال والعشرة والأضعاف المضاعفة، فإذا أتى بحسنة راجياً أن يؤتيَهُ الله تعالى ما يتفضل به فقد سعى في الأمثال.

فإن قيل: أنتم إذن حملتم السعيَ على المبادرةِ إلى الشيء، يقال: سعى في كذا إذا أسرع إليه، والسعي في قوله تعالى ﴿إلا ما سعى﴾ معناه العمل، يقال: سعى فلان أي: عمل، ولو كان كما ذكرتم لقال إلا ما سعى فيه. نقول: على الوجهين جميعاً لا بدَّ من زيادة، فإن قوله تعالى: ﴿ ليسَ للإنسان إلا ما سَعى ﴾ ليس المراد منه أنه له عين ما سعى، بل المراد على ما ذكرت ليس له إلا ثواب ما سعى، أو إلا أجر ما سعى، أو يقال: إن المراد إن ما سعى محفوظٌ له مصون عن الإحباط، فإذن له فعله يوم القيامة.

قلت: لم يظهر لي قوله: إنما قيل في الجواب يؤذن بحمل السعي في الآية على المبادرة إلى الشيء، فلا دلالة فيه على ما قال، فليُتَأَمَّل.

وقال في «ضياء التأويل»: ﴿ أَنْ لا تزرَ وازرةٌ وزرَ أُخرى ﴾ أي: لا تحمل نفس ذنب غيرها، وأما قوله تعالى: ﴿ ولَيَحْمِلُنَّ أثقالَهم وأثقالاً معَ أثقالِهِم ﴾، وحديث: « مَنْ سنَّ سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة » فإن ذلك من تسببه الذي هو وزره، ﴿ وأن ليس للإنسان إلاّ ما سَعى ﴾ من خير، كما لا يؤاخذ بذنب الغير لا يثاب بفعله. وما يصل إليه من ثواب دعاء المؤمنين له والصدقة له، وحديث: « من سنَّ سنة حسنة » فكل ذلك من سعيه بالتسبب ونحوه كالنيابة عنه.

انتهى ما فيه الكفاية من كلام العلماء على هذه الآية، وفيه بعض تداخل

ولكني لكثرة ما في المتداخل من الفائدة أتيت بالجميع برمته.

فجميع المفسرين مجمعون على أن الآية لحصر أعمال الإنسان عليه خيرها وشرها، واستشكلوا ذلك بما ورد في بعض الآيات والأحاديث الكثيرة من أن الإنسان قد يصل إليه ثواب وعقاب عمل غيره، وأجابوا عن ذلك بأن جميع ما ينتفع به الإنسان من عمل غيره لا بد أن يكون من تسببه، أو هدية حصلت له ناب المتصدق عنه فيها منابه، وكل هذا راجع إلى سعيه وعمله، فلم يقل كذاب أو وضاع: إن الإنسان يحصُلُ له ثواب عمل لم يكن له فيه سبب ولا صدقة من أخ.

وإذا علمت ما في جميع هذه الآيات من التصريح بأن الإنسان لا يجُزى إلا بما عمل من شر أو خير، أو ما فيه له كسب أو أُهدي له ثوابه، علمت أن قول هذا الرجل المفتري: إن آخذ ورده الفاسق النائم يحصل له أزيد من مئة ألف ضعف على عمل كل مؤمن إلى يوم القيامة مصادمٌ لنصوص هذه الآية، مكذب لها، باطل على جميع كلام أهل السنة والبدعة، لم يقل به أحد قبله ولا بعده، فمعلوم أن أتباع هذا الرجل الذين أكثرهم جندٌ للنّصارى لا يدين الله تعالى بدين، يستحيل عقلاً أن يكونوا متسببين في عمل كل مؤمن صالح، أو يكون كل مؤمن أهدى لهم ثواب عمله، لاستحالة هذا شرعاً أيضاً، إذ يلزم عليه أن لا يكون لمؤمن غير تجاني ثواب على عمله من يوم نشأة هذا الرجل المشؤوم إلى يوم القيامة، لأنه على تقدير إهدائه ثواب عمله لأتباع هذا الرجل لم يبق له ثواب على عمله، فيكون نائباً عنهم مادام حيًّا، ولا يحصل له جزاء على عمله ألبتة، ويحصل لهؤلاء مضاعفة الثواب المحدودة على جميع أعمال المسلمين، فيحبط عمل كل مؤمن صالح من غير ذنب منه، وهذا مستحيل شرعاً وعقلاً، لا يقوله مجنون فضلاً عن ذي عقل، وإذا أجابوا بأنه لا يلزم من ذلك أن يحبَطَ عمله لإمكان أن يثاب المرء على تصدقه عليهم بثواب عمله، قلنا: هذا جواب باطل لا يُلتفت إليه، غير مخرج مما قلناه، لأن حصول الثواب على التصدق غير ثواب العمل، فثواب العمل باطل قطعاً، وهذا كله تقديري، فإن هذا الرجل المفتري وأتباعه لا يشترطون شرطاً في مضاعفة ثواب عمل كل مؤمن بأزيد من مئة ألف ضعف لهم، لأنهم يعلمون أن

المسلمين الذين على وجه الأرض كثير منهم لم يسمع بهم ولا ببدعتهم، وأكثر من سمع بهم منكر عليهم فضلاً عن أن يهب لهم ثواب عمله، أو يكون لهم سبب فيه، فمقالتهم الشنيعة مصادمةٌ للنصوص قطعاً، لا يمكن لها تأويل.

وإذا علمت مصادمتها ومخالفتها لنصوص القرآن العظيم، لم يبق لك إلا أن تعرف الأدلة على أن من قال قولاً متضمناً تكذيب القرآن أو مصرحاً به يكون كافراً، أعاذنا الله تعالى من ذلك، والنصوص في ذلك كثيرة، وسأذكر لك فصلاً مستقلاً، في ذلك بعد هذا الفصل الذي هو من تتمة الكلام على وصول ثواب عمل الإنسان لغيره.

فصـــل
في إهداء ثواب القراءة وغيرها
من الأذكار للميت

ففي «المواهب اللدنيـة» ممزوجاً بكلام شارحه الزرقاني إلا ما بينته بالعزو: واختلف العلماء في القـراءة هل تصـل للميت، فذهب الأكثرون إلى المنع وهو المشهور من مذهب الشافعي، لكن المحققون من متأخري مذهبه على وصول مثل ثواب القارىء للميت، وأولوا المنع على معنى وصول عين الثواب الذي للقارىء، أو على قراءته لا بحضره الميت ولا بنية القارىء ثواب قراءته له، أو نواه ولم يدع.

قال ابن الصـلاح: وينبغي الجزمُ بنفع: « اللّهمَّ أَوْصِلْ ثوابَ ما قرأناه، أي: مثله، فهو المراد به لفلان » لأنه إذا نفعه الدعاء بما ليس للداعي، فما له أولى، ويجري ذلك في سائر الأعمال.

وذكر شمس الدين بن القطان العَسْقَلاني، أن وصول ثواب القراءة إلى الميت من قريب أو أجنبي هو الصحيح مع النية، كما تنفعـه الصـدقـة عنـه والدعاء والاستغفار له بالإجماع المؤيد بصريح كثير من الأحاديث.

وقال الرافعي، وتبعه النووي: يستوي في الصدقة والدعاء الوارث والأجنبي.

قال الشافعي: وفي وسع الله تعالى أن يُثيب المتصدقَ أيضاً، ومن ثَمَّ قال الأصحاب: يستحبُّ أن ينوي المتصدق الصدقة عن أبويه مثلاً، فإن الله ينيلهما الثواب ولا ينقص من أجره شيئاً، فقد صحَّ خبر: « إن اللهَ يرفعُ درجةَ العبدِ في الجنةِ باستغفارِ ولده ».

ومعنى نفعه بالدعاء حصول المدعو له به إذا استُجيب، واستجابته محضُ فضل الله تعالى، ولا يسمى في العرف ثواباً، أما نفس الدعاء وثوابه فللداعي،

لأنه شفاعة أجرها للشافع، ومقصودها للمشفوع له، نعم دعاء الولد يحصُل ثوابه نفسه للوالد الميت لأن عمل ولده لتسببه في وجوده من جملة عمله كما صرح به خبر: « إذا ماتَ ابنُ آدمَ انقطعَ عملُه إلاّ من ثلاثٍ » ويأتي إن شاء الله قريباً، وفيه: « ولدٌ صالحٌ يدعو له » أي: مسلم، فجعل دعاءه من جملة عمل الوالد، وإنما يكون منه، ويستثنى من انقطاع العمل إن أُريد نفس الدعاء لا المدعو به.

وقال الشَّالوسيّ: إذا نوى بقراءته أن يكون ثوابها للميت لم يلحقه إن جعل ذلك قبل حصوله وتلاوته عبادة البدن فلا تقع عن الغير، وإن قرأ ثم جعل ما حَصَل من الثواب للميت فينفعه، إذ قد جعل من الأجر لغيره، لأنه جعل بدعائه عقب القراءة شيئاً من أجرها للميت، فينفعه، لكن إطلاق أن الدعاء ينفع الميت اعترضه بعضهم بأنه موقوفٌ على الإجابة، ونحن لا نعلمها. ويمكن أن يقال: الدعاء للميت مستجاب كما أطلقوه اعتماداً على سعة فضل الله تعالى، وهذا جواب لين، والحق ما تقدم من أن الاستجابة فيه محض فضل الله تعالى.

ومن خصائص هذه الأمة أنهم: « يدخلون قبورهم بذنوبهم، ويخرجون منها بلا ذنوب تُمَحَّص عنهم باستغفار المؤمنين لهم » رواه الطبراني في «الأوسط» من حديث أنس، فيزول جميعها حقيقة أو حكماً بزوال معظمها للأدلة القطعية على أنه لا بد من دخول طائفة من عصاة هذه الأمة النار، لكنه لما قل بالنسبة لما ذهب نزل منزلة العدم، حتى كأنها غُفرت جميعها، أو يقال فيه ما قيل في حديث أبي داود وغيره: « أمتي هذه أمةٌ مرحومةٌ ليس عليها عذاب في الآخرة، إنما عذابها في الفتن والزلازلَ والقتل والبلايا » فنفى عذابها في الآخرة، بمعنى أن من عذب منهم لا يحس بألم النار إلا قليلاً.

كما ورد مرفوعاً: « إذا أدخل الله الموحدين النار، أماتهم فيها إماتةً، فإذا أراد أن يُخرجهم منها أمسَّهم ألم العذاب تلك الساعة » رواه الديلمي، ولخفة ألمها قال ﷺ: « إنّما حرُّ جهنم على أمتي كحرِّ الحمام » رواه الطبراني برجال ثقات، ولا تناقض بين الخبرين، لأنها تكون عليهم عند إحيائهم، والأمر بإخراجهم كحر الحمام اللطيف الذي لا يؤذي الجسم ولا يوهنه.

وروى الدار قطني عن ابن عباس رضي الله عنهما، رفعه: « إن حظ أمتي من النار طول بلائها تحت التراب »، وزَعْمُ أن المراد لا عذاب عليها في عموم الأعضاء، لأن أعضاء الوضوء لا تمسها النار تكلفٌ مستغنى عنه.

وقوله في الحديث: «تمحص» التمحيص تنقيص الشيء شيئاً فشيئاً إلى أن يذهب، فاستغفار المؤمنين يزيل الذنوب شيئاً فشيئاً حتى تذهب، فيخرج من قبره طاهراً منها، وقد يكون بحسابه في قبره ويُستوفى منه فيه إما بعقابه على جميعها أو على بعضها مع العفو عن باقيها، فيخرج أيضاً طاهراً منها.

قال الحكيم الترمذي: إنما حوسب المؤمن ليكون أهون عليه في الموقف، فتمحص ذنوبه في البرزخ، فيخرج منه وقد اقتص منه. وأيضاً لسترهم في المحشر، حيث لم يكن عليهم ما يفتضحون به على رؤوس الاشهاد، ومعنى الفتن في حديث أبي داود: الحرب، والهرج بينهم، والبلايا التي منها استيفاء الحد، فمن فعل موجبه وعُجِّلت العقوبة على الذنب في الدنيا لأن شأن الأمم السالفة كان يجري على سبيل العدل وأساس الربوبية، وشأن هذه الأمة يجري على نهج الفضل، فمن ثم ظهر في بني إسرائيل السياحة والرهبانية، وعليهم في شريعتهم الأغلال والأصار، وظهرت في هذه الأمة السماحة، ففك عنهم الأغلال، ووضع عنهم الآصار.

وأما إهداء ثواب القراءة للميت في مذهب مالك فمختلف فيه، والصحيح المشهور الوصول كما ترى.

ففي البناني ما نصه: قال في «التوضيح»: المذهب أن القراءة لا تصل إلى الميت، حكاه القرافي في «قواعده» والشيخ ابن أبي جمرة. وفيها ثلاثة أقوال: تصل مطلقاً، لا تصل مطلقاً، الثالث: إن كانت عند القبر وصلت، وفي موضعٍ غيره لم تصل، ويعني بكونها في موضع القبر تصل أنه يحصُل له أجر مستمع.

وفي «نوازل» ابن رشد: إن قرأ الرجل وأهدى ثواب قراءته للميت جاز ذلك، وحصل للميت أجره، ووصل إليه نفعه.

وقال ابن هلال في «نوازله»: الذي أفتى به ابن رشد، وذهب إليه غير واحد

من أئمتنا الأندلسيين أن الميت ينتفع بقراءة القرآن العظيم، ويصل إليه نفعه، ويحصُـل له أجـره إذا وهب القارىء قراءته له، وبه جرى عمل المسلمين شرقاً وغرباً، ووقفوا على ذلك أوقافاً، واستمر عليه الأمر منذ أزمنة سالفة.

ومن اللطائف أن عز الدين بن عبد السلام الشافعي رُؤي في المنام بعد موته، فقيل له: ما تقول فيما كُنت تُنكر من وصول ما يهُدى من قراءة القرآن للموتى؟ فقال: هيهات، وجدت الأمر على خلاف ما كنت أظن.

قال الرهونيّ: ما حكاه البُناني عن القَرافي وإن كان هو مفاده، لكنه اختار أن تُفعل، ففي «المعيار» قال القرافي في الفرق الثاني والسبعين والمئة بين مذهب أحمد ابن حنبل وأبي حنيفة: إن القراءة يحصُل ثوابها للميت إذا قُرِىء عند القبر حصل للميت أجر المستمع.

والذي يتجه أن يُقال لا يقع فيه خلاف أنه يحصُل لهم بركة القرآن لا ثوابه، كما يحصل لهم بركة الرجل الصالح يُدفن عندهم أو يدفنون عنده، والذي ينبغي للإنسان أن لا يهمل هذه المسألة، فلعل الحق هو الوصول إلى الموتى، فإن هذه أمور مغيبة عنا، وليس فيها اختلاف في حكم شرعي، وإنما هو في أمر واقع هل هو كذلك أم لا.

وكذلك التهليل الذي جرت عادة الناس بعمله اليوم ينبغي أن يُعمل ويُعتمد في ذلك على فضل الله تعالى وما يسره، ويلتمس فضل الله بكل سبب ممكن، ومن الله تعالى الجود والإحسان، ومراده بالتهليل هو فدية لا إله إلا الله سبعين ألف مرة حسبما ذكره السَّنوسي وغيره، لا ما يفعله الناس اليوم من التهليل عند حمل الميت وتوجههم به إلى الدفن، فقد جزم في «المعيار» في فصل البدع قبيل نوازل النكاح بأنه بدعة، وجزم بذلك أبو سعيد بن لب، وأبو محمد سيدي عبد الله العبدُ وسيّ.

ثم قال: وقـوله عن ابن هلال: ويحصل له أجره إذا وهب القارىء قراءته له. . . إلخ لم يبين أي وقت ينوي ذلك، وفي ذلك خلاف، فقد أجاب الأستاذ أبو عبد الله الحفار بأن قراءة الإنسان القرآن وإهداءه للميت على قسمين:

أحدهما: أن يقرأ الإنسان وينوي أن تكون القراءة عن الميت، ويكون القارىء نائباً عنه في القراءة، فهذا القسم الصحيح فيه أن الميت لا ينتفع بالقراءة.

والقسم الثاني: أن يقرأ لنفسه، ويهب الثواب الذي يؤتيه الله على القراءة للميت، فهذا القسم على هذا الوجه ينتفع به الميت، فإذا قرأ الإنسان على هذا الوجه ووهب الثواب للميت وصل له ذلك وانتفع به إن شاء الله تعالى.

الأبيّ: رأيت لبعضهم أن القارىء للغير إن صرح أو نوى قبل قراءته أن ثواب قراءته للغير كان ثوابها للغير، وإن كان إنما نوى الثواب بعد القراءة فإنه لا ينتقل، لأن الثواب حصل للقارىء، والثواب إذا حصل لا ينتقل، وهذا المذهب هو الذي كان يختار الشيخ يعني ابن عرفة.

قلت: المخرج عندي من الخلاف أن ينوي إهداء الثواب للميت قبل القراءة وبعدها، فيجمع بين قول الشيخ الحفار وقول الأبيّ الذي هو مختار شيخه ابن عرفة، وهو الذي قال به الشيخ الشالوسي سابقاً كما مر، وكنت أظن أني رأيت هذا لبعض أهل العلم أو سمعته من بعض أشياخي، وعلى كل حال فهو واضح غاية الوضوح.

قال الرهوني: محل الخلاف في وصولها وعدمه إذا لم يدعُ بوصول ثوابها، قال الشيخ زروق آخر باب الجنائز من «شرح الرسالة»: قال ابن الحاج: إن جعلت دعاءً بوصول ثوابها وصلت اتّفاقاً؛ لأن الدعاء متفق عليه، وقال في موضع آخر: قال ابن الحاج في «المدخل» من أراد وصول قراءته بلا خلاف، فليجعل ذلك دعاءً، بأن يقول: اللهم أوصِل ثواب ما أقرأُ إلى فلان.

وورد في وصول ثوابها للأموات منامات كثيرة يُستأنس بها في مثل هذا مما ليس فيه حكم شرعي.

فمنها ما رواه أبو عبد الله القروي عن أبي الطيّب من غَلْبون المقرىء، قال القروي: أتاني نعيُّ أبي وأنا بمصر، فوجِدْت عليه وجداً شديداً، فبلغ ذلك ابن غَلْبون، فوجه لي، فجئته، فجعل يصبرني ويقول لي: ارجع إلى ما هو أعودُ عليك

وعلى الميت من أفعال البر والصدقة ونحو ذلك، وأمرني أن أقرأ عنه قل هو الله أحد عشر مرات كل ليلة، وقال لي: أحدثك في ذلك بحديث، كان رجل معروف بالخير والفضل، فرأى في منامه كأنه في مقبرةِ مصر، وكأن الناس نُشروا من مقابرهم، وكأنه مشى خلفهم ليسألهم عما أوجب نهوضَهم إلى الجهة التي توجهوا إليها، فوجد رجلاً على حفرته قد تخلف عنهم، فسأله عن الناس أين يريدون؟ فقال: إلى رحمة جاءتهم يقتسمونها. فقال له: هلاّ مضيت معهم. فقال: إني قد قنعت بما يأتيني من ولدي. قال: وما يأتيك من ولدك؟ فقال: يقرأ قل هو الله أحد عشر مرات في كل يوم ويهدي إليَّ ثوابها. فذكر ابن غَلَبون أنه منذ سمع هذه الحكاية كان يقرؤها لوالديه كل يوم عشر مرات عن كل واحد، ويهدي إليه ثوابها، ولما تُوفي أبو العباس الخياط صار يفعل له مثل ذلك، فمكث مدة على ذلك، ثم عرض له فتور قطعه عن ذلك، فرأى أبا العباس في النوم، وقال له: لم قطعت عنّا ذلك السكر الخالص الذي كنت توجه به إلينا؟ فانتبه، وقال: الخالص كلام الله عز وجل، وإنما كنت أوجه إليه ثواب قل هو الله أحد، فرجعت اقرؤها عنه رحمه الله انتهى من الرهوني في الجنائز.

وفي «المواهب اللدنية»: وقال كثير من الشافعية والحنفية: يصل. وبه قال أحمد بن حنبل بعد أن قال: القراءة على القبر بدعة. بل نُقل عن الإمام أحمد: يصل إلى الميت كل شيء من صدقة وصلاة وحج واعتكاف وقراءة وذكر وغير ذلك كالدعاء له كما مر في الأحاديث.

وفي «حاشية» الشيخ قنون عن سيدي محمد بن السيد عبد القادر الفاسي: إن انتفاع الميت بالقراءة هو قول أحمد بن حنبل، والصوفية رضوان الله عليهم.

وقال السيوطي في «الإتقان»: الأئمة الثلاثة على وصول ثواب القراءة للميت، ومذهبنا خلافه لقوله تعالى: ﴿ وأن ليس للإنسانِ إلاّ ما سَعى ﴾.

وقال الشهاب الخَفَاجي عند هذه الآية: وأما قراءة القرآن للميت ونحوه فقال جماعة: لا يصل ثوابها له، وقيل: إنه يصل، وقيل: يصل إذا وهب ثوابه له، فينبغي أن يقول بعده: اللهم إني وهبت ثواب ما قرأته لفلان، اللّهم فأوصِلْه له.

ثم إن ما ذكر لا يطرد في الأعمال كلها، والوارد في الأحاديث الصحيحة في الحج والصدقة، واختلف في قراءة القرآن، ولا يجري في الصوم والصلاة، وما وقع في الهداية من كتاب الحج من إطلاقه في صحة جعل الإنسان ثواب عمله لغيره ولو صلاة وصوماً وأنه مذهب أهل السنة فمحتاج إلى التحرير، وتحريره هو أن محل الخلاف في العبادة البدنية هل تُقبل النيابة فتسقط عمن لزمته بفعل غيره سواء فعله بإذنه أم لا بعد حياته أم لا؟ فهذا واقع في الحج كما ورد في الأحاديث الصحيحة، أما الصوم فلا، وما ورد في حديث: «من ماتَ وعليه صيامٌ صام عنه وليه» وكذا غيره من العبادات، فقال الطحاوي، في «الآثار»: إنه كان في صدر الإسلام ثم نسخ، وليس الكلام في الفدية وإطعام الطعام، فإنه بدل، وكذا إهداء الثواب سواء كان بعينه أو مثله، فإنه دعاء، وقبوله بفضله تعالى كالصدقة عن الغير فاعرفْه.

وما ذكره مثله في «روح المعاني» وهما حنفيان.

وأما الاستئجار على قراءة القرآن للميت ففي «المواهب»: أفتى القاضي حسين بأن الاستئجار لقراءة القرآن على رأس القبر جائز كالاستئجار للأذان وتعليم القرآن، لكن قال الرافعي وتبعه النووي: عَوْد المنفعة إلى المستأجر شرط، فيجبُ عود المنفعة في هذه الإجارة إلى المستأجر أو ميته، لكن المستأجر لا ينتفع بأن يقرأ غيره له، ومشهور أن الميت لا يلحقه ثواب القراءة المجردة عن نيته بها أو الدعاء بوصول ثوابها له، فالوجه تنزيل الاستئجار على صورة انتفاع الميت بالقراءة، وذكروا له طريقين:

أحدهما: أن تُعقب القراءة بالدعاء للميت من قريب أو أجنبي، فإن الدعاء يلحقه، والدعاء بعد القراءة أقرب إلى الإجابة وأكثر بركة.

والثاني: هو ما مر عن الشالوسيّ.

وقال النووي في «زيادات الروضة»: ظاهر كلام القاضي حسين صحة الإجارة مطلقاً، وهو المختار، فإن موضع القراءة موضع بركة، وتنزل الرحمة، وهذا مقصود ينفع الميت.

وقال الرافعي والنووي في «الوصية»: الذي يعتاد من القراءة على رأس القبر قد ذكرنا في باب الإجارة طريقين لها، يعني: السابقين، وعن القاضي أبي الطيب طريق ثالث: وهو أن الميت كالحي الحاضر، فترُجى له الرحمة ووصول البركة إذا أهدى الثوابَ إليه القارىء قريباً أو أجنبياً.

وفي «حاشية» الشيخ قنون في الجنائز: وأما الإجارة على القراءة فلا تجوز، وذلك جرحة في آكلها، إلا أن يقرأ القارىء على وجه التطوع، ويعطيه ولي الميت على وجه الصلة والعطية لا وجه الإجارة، قال: وما ذكر من منع الإجارة لعله مبني على عدم النفع كما حكاه عن معروف مذهب مالك. وفي جواب للغبريني: الميت ينتفع بقراءة القرآن، هذا هو الصحيح، والخلاف فيه مشهور، والأجرة عليه جائزة.

وفي «الحطاب» في كتاب الحج: وأما الوصية بأن يقرأ على قبره بأجرة فُتنفذ وصيته كالاستئجار على الحج، قال ابن عات: وهو رأي شيوخنا، بخلاف ما لو أوصى بمال لمن يصلي عليه أو يصوم، والوصية بالحج أو بأن يقرأ عنه على القبر بأجرة في الثلث.

وفي رد المحتار الحنفي في «الجوهرة»: اختلفوا في الاستئجار على قراءة القرآن مدة معلومة، قال بعضهم: لا يجوز، وقال بعضهم: يجوز وهو المختار، والصواب أن يقال على تعليم القرآن، وأما على قراءة القرآن فهو مخالف لكلامهم قاطبة فلا يُقبل.

قال تاج الشريعة: إن القرآن بالأجرة لا يستحق الثواب لا للميت ولا للقارىء.

وقال العيني في «شرح الهداية»: ويمنع القارىء للدنيا، والآخذ والمعطي آثمان، فالحاصل أن ما شاع في زماننا من قراءة الأجزاء بالأجرة لا يجوز، لأن فيه الأمر بالقراءة، وإعطاء الثواب للآمر، والقراءة لأجل المال، فإذا لم يكن للقارىء ثواب لعدم النية الصحيحة فأين يصل الثواب إلى المستأجر؟ ولولا الأجرة ما قرأ

أحد لأحد في هذا الزمان، بل جعلوا القرآن العظيم مكسباً ووسيلة إلى جمع الدنيا إنا لله وإنا إليه راجعون.

وفي «التاترخانية» : لا معنى لهذه الوصية ولصلة القارىء بقراءته، لأن هذا بمنزلة الأجرة، والإجارة في ذلك باطلة، وهي بدعة لم يفعلها أحد من الخلفاء.

وهذا فيه رد على من قال: لو أوصى لقارىء يقرأ القرآن بكذا ينبغي أن يجوز على وجه الصلة دون الأجر.

وممن صرح ببطلان هذه الوصية صاحب «الولوالجية» و «المحيط» و «البزازية».

قال صاحب «الولوالجية»: لو زار قبر صديق أو قريب له وقرأ عنده شيئاً من القرآن فهو حسن، أما الوصية بذلك فلا معنى لها، ولا معنى أيضاً لصلة القارىء، لأن ذلك يشبه استئجاره على قراءة القرآن، وذلك باطل، ولم يفعل ذلك أحد من الخلفاء.

ونقل الخلوتي في «حاشية المنتهي الحنبلي» عن تقي الدين بن تيمية: لا يصح الاستئجار على القراءة وإهدائها إلى الميت، لأنه لم يُنقل عن أحد من الأمة الإذن في ذلك، وقد قال العلماء: إن القارىء إذا قرأ لأجل المال فلا ثواب له، فأي شيء يهديه إلى الميت؟ وإنما يصل إلى الميت العمل الصالح، والاستئجار على مجرد التلاوة لم يقل به أحد من الأئمة، وإنما تنازعوا في الاستئجار على التعليم.

وقال الإمام البركوي: الفصل السادس في أمور مبتدعة أكبَّ الناس عليها ظنًّا منهم أنها قرب مقصودة. . . إلى أن قال: ومنها الوصية من الميت باتخاذ الطعام والضيافة يوم موته أو بعده، وبإعطاء دراهم لمن يتلو القرآن لروحه أو يسبح أو يهلل له، وكلها منكرات بدع باطلة، والمأخوذ منها حرام للآخذ وهو عاص بالتلاوة لأجل الدنيا.

فقد ظهر لك بطلان ما أكب عليه أهل هذا العصر من الوصية بالختمات

والتهاليل، مع قطع النظر عما يحصُل فيها من المنكراتَ التي لا يستسيغها إلا من طمست بصيرته، وله فيها رسالة سماها «شفاء العليل».

وأما إهداء القراءة إلى رسول الله ﷺ، فقد قال في «المواهب»: لا يعرف فيه خبر، بل أنكره جماعة منهم الشيخ برهان الدين بن الفركاح، لأن الصحابة لم يفعله أحد منهم، وهم أحق بالاتباع، لكن اختار السُّبكي وغيره خلاف ذلك، قال الزرقاني: وكذا أنكر البرهان القراري قولهم: اللهم أوصل ثواب ما تلوته إلى فلان خاصة، وإلى المسلمين عامة، لأن ما اختص بشخص لا يتصور التعميم فيه، ورده الزركشي بأن الظاهر خلاف ما قاله، فإن الثواب يتفاوت، فأعلاه ما خصه، وأدناه ما عمه وغيره، والله تعالى يتصرف فيما يعطيه من الثواب، على أن المراد مثل ثواب ما تلوته لفلان خاصة، ومثل ذلك للمسلمين عامة، وهذا متصور.

قلت: رد الزّركشي واضح البطلان، واللفظ يأباه، لأنه إذا أوصل ثواب ما قرأه لفلان خاصة لم يبق له ثواب آخر يكون للمسلمين عامة، فالثواب كله حصل لفلان أعلاه وأدناه، وكون المراد مثل ثواب ما تلوته... إلخ باطل أيضاً، لأنه ليس له إلا ثواب واحد، وعلى هذا يكون لم يهب الثواب أصلاً، وإنما وهب مثليه، واللفظ فيه ثواب ما تلوته، فالمتجه ما قاله البرهان القراريّ.

ثم قال: وحكى صاحب «الروح» ابن القيم أن من الفقهاء المتأخرين من استحبه، ومنهم من رآه بدعة، والنبي ﷺ غني عن ذلك، فإن له أجر كل مؤمن عمل خيراً... الخ ما مر.

قال الزرقاني: لكن ليس في كونه غنيًّا ما يقتضي منع ذلك، بل يجوز أن يكون إهداؤها سبباً في ثواب يصل إليه زائد على الثواب الواصل له من كل خير عملته أمته.

وقد حرر الشيخ الحطاب في كتاب الحج هذه المسألة، وشهر المنع فيها، وملخص كلامه قال في كتاب «كنز الراغبين»: وأجاز بعض المتأخرين كالسُّبكي والبارزيّ وبعض المتقدمين من الحنابلة كابن عَقيل تبعاً لعلي بن الموفق إهداء ثواب

القرآن له عليه الصلاة والسلام، الذي هو تحصيل الحاصل، فإن أعمال أمته كلها في صحيفته.

قال الزَّرْكشي: كان من أدركناه يمنع منه، لأنه لا يتجرأ على الجناب الرفيع إلا بإذن.

وقال ابن قاضي شهبة: كان الشيخ تاج الدين القروي يمنع منه، وهو المختار، والأدب مع الكبار من الأدب، والدين وأعمال الأمة من الواجبات والمندوبات في صحيفته ﷺ.

وذكر ابن الحاج الحنبلي في «اختيارات» ابن تيمية أن إهداء القرب له ﷺ وهي أعم من القرآن وغيره لا يستحب، بل هو بدعة، وهو الصواب المقطوع به.

ونقل عن ابن مفلح أنه قال: لم يكن من عادة السلف إهداء الثواب إلى موتى المسلمين، بل كانوا يدعون لهم، فلا ينبغي الخروج عنهم، ولم يره من له أجر العامل كالنبي ﷺ ومعلم الخير، بخلاف والد الشخص، فإن له أجراً كأجر الولد، لأن العامل يثاب على إهدائه، فيكون له أيضاً مثله، للحديث الصحيح: «إذا مات ابنُ آدم انقطع عمله إلا من ثلاث...» الحديث الآتي إن شاء الله تعالى، وأقدم من بلغنا أنه فعل ذلك علي بن الموفق، وأنه كان أقدم من الجنيد، وأدرك الإمام أحمد وعاصره وعاش بعده، قال الخطاب: وأصحابنا إنما قالوا: إنه في طبقة الجنيد.

وأجاب عماد الدين العطار تلميذ النووي في سؤال عن ذلك بما لفظه: أما قراءة القرآن العزيز فمن أفضل القُرُبات، وأما إهداؤه للنبي ﷺ فلم يُنقل فيه أثر ممن يُعتدُّ به، بل ينبغي أن يمنع منه، لما فيه من التهجم عليه فيما لم يأذن فيه، مع أن ثواب التلاوة حاصل له بأصل شرعه ﷺ، وجميع أعمال أمته في ميزانه، وقد أمرنا الله بالصلاة عليه وحث ﷺ على ذلك، وأمرنا بسؤال الوسيلة والسؤال بجاهه، فينبغي أن نتوقف على ذلك مع أن هدية الأدنى للأعلى لا تكون إلا بإذن.

وقال شمس الدين السّخاوي: إنه سئل عمّن قرأ شيئاً من القرآن، فقال في

دعـائـه: اللهم اجعل ثواب ما قرأته زيادة في شرف النبي ﷺ، فأجاب: هذا مُـخْتَرَع من متأخر القراء، لا أعلم لهم سلفاً فيه.

وقال الشيخ زين الدين بن عبد الرحمن الكُرديّ: وقع السؤال عن جواز إهداء القرآن للنبي ﷺ، والجواب أن ذلك شيء لم يرو عن السلف فعله، ونحن بهم نقتدي، وبذلك نهتدي. وأجاب بعضهم بجوازه بل باستحبابه قياساً على ما كان يهْدى إليه في حياته من الدنيا، وكما طلب الدعاء من عمر، وحث الأمة على الدعاء بالوسيلة عند الأذان، وعلى الصلاة عليه، فإن لم تفعل ذلك فقد اتبعت، وإن فعلت فقد قيل به.

قال الحطاب: ليته اقتصر على جوابه الأول.

وقال الشيخ زين الدين خطاب: هذه المسألة لا توجد في كلام المتقدمين، وأكثر المتأخرين منع من ذلك.

وسئل الشيخ بهاء الدين الحواريّ عمن يقرأ الفاتحة عقب السماع مرات لجماعة وآخر الكل يسألها له ﷺ؟ فقال: المشهور من مذهب الشافعي أن ثواب القراءة لا يصل إلى الميت، قال: وهو محمول على ما إذا نوى القارىء بقراءته أن تكون عن الميت، فينتفع الميت بأن يدعو له عقبها، أو يسأل جعل أجره له، أو يُطلق على المختار عند النووي وغيره لتنزل الرحمة على القارىء ثم تنتشر، ولهذا تصح الإجـارة على القـراءة عنـد القـبر لحصول النفع بها. ولا يقال كما قال ابن عبد السلام: إنه تصرف في الثواب غير مأذون فيه، لأن التصرف الممنوع ما يكون بصيغة جعلته له، أو أهديته له، أما الدعاء بجعل ثوابه له فليس تصرفاً بل سؤال لنقل الثواب إليه ولا منع فيه. وأما إهداء الثواب للنبي ﷺ فكان الشيخ تاج الدين الفَزَارِيّ يمنع منه، ثم ذكر كلام الزَّرْكَشي والقاضي تقي الدين بن شُهبة، ثم قال: وجوزه بعض المتأخرين وهو السُّبْكي، وأما سؤال الفاتحة له فينبغي أن يمنعَ منه جزماً.

وقال القاضي نجم الدين بن عَجْلون: قد توسع الناس في ذلك وتصرفوا في

التعبير عنه بعبارات متقاربة في المعنى، كقولهم: في صحيفته ﷺ، او: نقدمها إلى حضرته، أو: زيادة في شرفه، وقد تقترن بذلك هيئات تخل بالأدب معه ﷺ، وما ألجأهم إلى ارتكاب ذلك مع أن جميع حسنات الأمة في صحيفته وقد قال ﷺ: «دع ما يَريبُـك إلى ما لا يَريبُك»؟ فالذي ينبغي ترك ذلك والاشتغال بها لا ريب فيه كالصـلاة عليه ﷺ، وسؤال الـوسيلة له، وغـير ذلـك من أعمال البر المأثورة في الشرع، فإنها يحمـد الله تعـالى كثـيرة، وفيها ما يغني عن الابتداع في الدين، والوقوع في الأمور المختلف فيها.

وقال الشيخ كمال الدين بن حمزة الشافعيّ ابن أخت نجم الدين المذكور وقد سُئل عن شخص عارَضَ ما أفتى به خاله المشار إليه بأن ذلك يجوز: إهداء الثواب على الوجه المذكور بدعة ولا خلاف فيه. وإنما الخلاف بين العلماء في أنه من البدع الجائزة أم لا، وحيث كان الأمر كذلك اتَّجه ما أفتى به شيخنا الشيخ نجم الدين، فإن من القواعد المقررة أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح، فإن دار الأمر بين المنـع والجـواز، فالأحـوط الترك، ومن ثم قال الصوفية: إذا خطر لك أمر فزنه بالشرع، فإن شككت فيه هل هو مأمور به أو منهيٌّ عنه فأمسك عنه اهـ.

فهؤلاء الجماعة كلهم قالوا بالمنع من هذا، وذكروا دليله وتعليله، حتى من أفتى من الشافعية بالجواز وفصل وحصل، وما بقي بعد هذا شيء، والله الهادي الموفق. انتهى من الحطاب ملخصاً.

واعترض ابن زكري على الحطاب مستنداً على ما نقله عن «العهود المحمدية» عن أبي المـواهب الشاذلي، من أنه سأل النبي ﷺ عن معنى حديث كعب بن عُجْرة: كم أجعلُ لك من صلاتي... الخ؟ فقال له النبي ﷺ: « أن تُصليّ عليَّ، وتهدي ثواب ذلك إليّ لا إلى نفسك » ثم ذكر كلام الشيخ زروق في «عدة المريد»: الذي هو موافق لما رجحه الحطاب، وقال عقبة: قلت: كلام «العهود» أقوى وأظهر، ولفظ الحديث يدل له.

ورد الرهوني على ابن زكري ردًّا بليغاً متجهاً، قال: فيما قاله نظر، لأن ما احتُجَّ به من كلام أبي المواهب إنما هو رؤيا منام، ورؤيته ﷺ وإن كانت حقًّا ولا

سيما من مثل أبي المواهب، لكن الأحكام الشرعية لا تثبت بالرؤيا. وقوله: إن لفظ الحديث يدل له غير مسلم، بل الحديث محتمل، والمحتمل لا دليل فيه، وفهمه منه معارض بما فهمه منه غير واحد من الأئمة من غير ذكر خلاف فيه من أن قوله: أكثر الصلاة، فكم أجعل لك من صلاتي؟ معناه: أكثر الدعاء، فكم أجعل لك من دعائي صلاة عليك؟ وأطال في الرد عليه إلى أن قال: وبكلام هؤلاء الأئمة كلهم يظهر لك أنه لاحجة لابن زكري في الحديث على ردِّ ما قاله الأكثرية، وجزم الشيخ زروق، وارتضاه الحطاب، والله سبحانه أعلم بالصواب اهـ.

ويأتي الكلام على هذا الحديث مستوفى إن شاء الله تعالى في بحث الصلاة على النبي ﷺ بعد فصل واحد، وقد رأيت في البنانيّ عزوه لكعب بن عُجْرة، ولم أره في كتب الحديث إلا لأبيّ بن كعب، وما أجاب به الشيخ قنون في «حاشيته» عن ابن زكري قليل الجدوى لا ينهض حجة اهـ.

تنبيه: اعلم أن الإنسان يلحقه من عمله بعد موته اتفاقاً عشرة أشياء وردت بها الأحاديث الصحيحة، ونظمها الجلال السيوطيّ بقوله:

إذا ماتَ ابنُ آدمَ ليسَ يجْري ... عليهِ مِنْ فِعالٍ غيرُ عشرِ
علومٍ بثَّها ودعاءِ نَجْلٍ ... وغرسِ النخلِ والصدقاتِ تجري
وراثةِ مصحفٍ ورباطِ ثغرٍ ... وحفرِ البئرِ أو إجراءِ نهرِ
وبيتٍ للغريبِ بناهُ يأوي ... إليهِ أو بناءِ محلِّ ذكرِ
وتعليمٍ لقرآنٍ كريمٍ ... فخُذْها من أحاديثٍ بحصرِ

ولا يرد أن هذه أحد عشر فينافي قوله: غير عشر، لأنه نوع التاسع إلى شيئين، أو السابع، أو ترجم لشيء وزاد عليه، أو قال البيت الأخير بعد ذلك، ويدل عليه أنه في «شرح» ابن ماجة لم يذكر الأخير الذي هو تعليم القرآن.

ولا يُعارض هذا قوله ﷺ: « إذا مات الإنسانُ وفي رواية: ابن آدم، انقطع عمله إلا من ثلاثٍ، إلا من صدقةٍ جاريةٍ، أو علم يُنتفع به، أو ولد صالح يدعو له ». رواه مسلم وغيره عن أبي هُريرة، لأن هذه الثلاثة في الحقيقة أمهات يرد إليها كثير من الأنواع، والأحاديث التي أشار إليها الناظم منها ما رواه ابن ماجة

عن أبي هُريرة بإسناد حسن، قال: قال ﷺ: « إن مما يلحق المؤمن من عمله وحسناته بعد موته علماً نشره، أو ولداً صالحاً تركه، ومصحفاً ورثه، ومسجداً بناه أو بيتاً لابن السبيل بناه، أو نهراً أجراه، أو صدقة أخرجها من ماله في صحته وحياته تلحقه من بعد موته ».

وروى البزار عن أنس مرفوعاً: « سبعٌ يجري للعبد أجرها بعد موته وهو في قبره، من علم علماً، أو أجرى نهراً، أو حفر بئراً، أو غرس نخلاً، أو بنى مسجداً، أو ورث مصحفاً، أو ترك ولداً يستغفرُ له بعد موته ».

وروى ابن عساكر عن أبي سعيد رفعه: « من علَّم آيةً من كتابِ اللهِ، أو باباً من علم، أنمى الله أجره إلى يوم القيامة ».

وروى أحمد والطبراني عن أبي أُمامة رفعه: « أربعةٌ تجرى عليهم أجورهم بعد الموتِ، من مات مرابطاً في سبيل الله . . . الحديث ».

ولا يختص الحكم بوقف المصحف، بل يلتحق به كل من وقف، كما صرح به في الحديث، ومسجداً بناه . . . الخ. قال بعض العلماء: يظهر أن مثل المصحف كتب الحديث كـ«الصحيحين»، ومعنى مصحفاً ورَّثه بتشديد الراء خلفه لوارثه، وهذا لا يُدل على أنه تركه وقفاً، فتكون وراثته عنه بمنزلة وقفه كما يدل عليه لفظ الحديث انتهى.

وملخص جميع ما مر هو أن القُرُبات ثلاثة قسم اتُّفق على أن الله تعالى حجر على عباده في ثوابه، ولم يجعل لهم نقله لغيرهم، كالإيمان والصلاة، وقسم اتُّفق على أن تعالى أذِن في نقل ثوابه وهو القُرُبات المالية كالعتق والصدقة، وقسم اختُلف هل فيه حَجْر أم لا كالصيام والحج وقراءة القرآن؟ فقيل: لا يصل ثواب شيء من ذلك لمن أُهدي له. وقيل: يصل. وقال به غير واحد من المالكية في القراءة فقط.

وحجة الأول: القياس على الصلاة ونحوها، مما هو فعل بدني، والأصل فيه أن لا ينوب فيه أحد عن أحد، وظاهر قوله تعالى: ﴿ وأَنْ ليسَ للإنسانِ إلاّ ما سعى ﴾ [النجم: ٣٩] وحديث: « إذا مات ابن آدم انقطعَ عمله إلا من

ثلاثٍ... الخ » وحجة الثاني: القياس على الدعاء المجمع على وصوله، إذِ الكل عمل بدني، وظاهر قوله عليه الصلاة والسلام: « صلِّ لهما مع صلاتك، وصُم لهما مع صيامك » يعني أبويه وقوله أيضاً: « من مات وعليه صومٌ صام عنه وليُّه » وأجيب بأن القياس غير صحيح، لأن في الدعاء أمرين: أحدهما: متعلقة كالمغفرة في قولك: اللهم اغفر له، وهذا هو الذي يُرجى حصوله للمدعو له إذ له طُلِبَ لا للداعي، وإن ورد أن الملك يقول له: ولك مثله. والآخر: ثوابه، وهو للداعي فقط، وبأن الحديثين المذكورين مع احتمالهما للتأويل معارَضان بما تقدم وغيره من الأدلة المعضودة بأنها على وفق الأصل الذي هو عدم الانتقال، فتقدم. انتهى من حاشية الشيخ قنون عزاه للمسناويّ.

قلت: بما علمت وتقرر من كون الأعمال البدنية منها ما هو محصور على صاحبه لا يتعداه إلى غيره، ولو قصد تعديه له اتفاقاً، تعلم بطلان ما قاله هذا الرجل المفتري من كون آخذ ورده العاصي النائم يحصُلُ له ثواب كل عمل عمله مؤمن صالح من غير قيد ولا شرط، وقد مر بيان مخالفته لآي القرآن الكثيرة، وأن القائل لقول مخالف لما تضمنته مرتدٌّ كافر أعاذنا الله تعالى من ذلك بمنه وفضله، فأذكر لك الفصل الموعود به في أدلة ذلك فأقول:

فصــل
في أن من قال قولاً مخالفاً لما تضمنه القرآن يرتد بذلك .

قال القــاضي عياض في «الشفــاء»: اعلم أن من استخف بالقــرآن أو المصحف، أو كذب بشيء مما صرح به فيه من حكم أو خبر، أو أثبت ما نفاه، أو نفى ما أثبته على علم منه بذلك، فهو كافر عند أهل العلم بإجماع . . . الخ .

ومحل الدلالة منه قوله: أثبت ما نفاه، أو نفى ما أثبته، وهذا هو الواقع من هذا الرجل المفتري مع الآي المتقدمة. وأما قوله: على علم منه بذلك، فلا يُتصور إلا في حديث عهد بالإسلام، أو أمي عامي لم يسمع بالقرآن، وهذا الرجل أتباعه يقولون: إنه في الدرجة التي لا فوق فوقها من العلم. ويا ليته كان عاميًا لنلتمس له مخرجاً في هذه القضية المقيدة بالعلم دون غيرها من مسائل الردة كما مر محرراً.

وقال عياض قبل هذا النص: وكذلك وقع الإجماع على تكفير كل من دافع نص الكتـاب، أو خص حديثاً مجمعاً على نقله مقطوعاً به مجمعاً على حمله على ظاهره كتكفير الخوارج بإبطال الرجم . . . الخ ، قال: ولهذا رأى مالك قتل من سب عائشة بالفِرْية، لأنه خالف القرآن، ومن خالف القرآن قُتل لأنه كذب بما فيه .

قال الشهـاب قال ابن العربي: لأن من سب من برأه الله بما برأه منه فقد كذبه، ومن كذب الله فهو كافر.

فتأمل هذا الكلام فليس فيه إلا أن الفاعل للسب قال قولاً مخالفاً لما جاء به القرآن فيكفر، وإن لم يكن عالماً بالقرآن ولا قاصداً لتكذيبه .

وفي «الـروض»: ولـو قذف عائشة بالزنى صار كافراً، بخلاف غيرها من الزوجات، لأن القرآن العظيم نزل ببراءتها.

قال عياض: وكذا يكفر إن قال: لم يكلم الله موسى تكليماً، أو لم يتخذ إبراهيم خليلاً. قال شارحه: لأنه ينفي ما أثبته الله تعالى، فهو تكذيب لله ولرسوله فيما جاء به من الوحي من ورود تكليمه واتخاذه خليلاً في القرآن مصرحاً به.

وفي «المعيار» عن المازري: الصواب أن حكم من أنكر وجود الجن من المعتزلة الكفر، لأنه جحد نص القرآن والسنن المأثورة والإجماع الضروري، فآية الأحقاف، وسورة قل أوحي، وخطاب الجن والإنس معلوم بالضرورة.

وفيه عن ابن رشد: لا ينكر الدعاء إلا كافر مكذب بالقرآن، لأن الله تعالى تعبد عباده به في غير ما آية، ووعدهم بالاستجابة على ما سبق في علمه من أحد ثلاثة أشياء على ما رُوي في الحديث: استجابة، أو ادخار، أو تكفير عنه، فقائله إما جاهل يُنهى عنه، وإن تمادى بعد العلم فقد كذب القرآن فهو مرتد.

وفيه أيضاً: وسئل بعض الإفريقيين عن قوم يدعون الصلاح، ويقولون: نعلم ما في بطون النساء، والوقت الذي يموت فيه فلان، ووقت نزول الغيث. فأجاب: هؤلاء قوم كذابون، لا يسمع منهم، ويجب هُجرانهم، وهم أكفر من هؤلاء الذين ذكروا بالوهبية، لأنهم يزعمون أنهم أهل السنة، واعتقادهم ذلك كفر، لأنه اعتقاد خلاف نص القرآن، فيذكر، فإن تمادى على اعتقاده فهو ردة، وتجري عليه أحكام المرتدين.

فانظر قوله: لأنه اعتقاد خلاف نص القرآن، فإنه دال على كفر من اعتقد خلافه، وهذا الرجل لفظه واعتقاده على ما يُعلم من اعتقاد أتباعه الضالين به مخالفان لما مر من الآيات الصريحة في إفك ما قاله. انتهى.

وفي الزرقاني ـ وسلمه محشوه ـ ما نصه: ما عُلم ضرورة وليس بحكم، ولا يتضمن حكماً ولا تكذيب قرآن، كإنكار وجود أبي بكر أو عمر أو قتل عثمان أو خلافة علي، أو غزوة تبوك أو مؤتة أو وجود بغداد مما عُلم من النقل ضرورة، وليس في إنكاره جحد شريعة لا يُكفر، بخلاف إنكاره صحبة أبي بكر فيكفر، لمخالفة قوله تعالى: ﴿ إذ يقولُ لصاحبِهِ لا تحْزَنْ إنَّ اللهَ مَعَنا ﴾ [التوبة: ٤٠] ولا

يقال: يلزم من إنكار وجوده إنكار صخبته، لأنا نقول: لازم المذهب ليس بمذهب.

فعلم أن قوله: لمخالفة قوله تعالى، على حذف مضاف، أي: لتضمن مخالفة قوله تعالى، دل عليه قوله السابق، ولا يتضمن تكذيب قرآن، بل لو أنكر صحبة أبي بكر صريحاً لم يكن قوله مكذباً لصريح القرآن، بل لما تضمنه، لأن صحبة أبي بكر لم ينص القرآن عليها تعييناً، ولكن أجمع المفسرون على أنه هو المراد بقوله تعالى: ﴿ إذ يقول لصاحبِهِ ﴾ فكان المنكر لصحبته مكذباً للقرآن تضمناً لا صريحاً، فقد علمت أن وجود الكفر في إنكار صحبته دون إنكار وجوده إنما هو لأجل أن الصاحب في القرآن المعنيُّ به هو، وإن كان وجود صحبته متضمناً لوجوده.

وقال الدُّسوقي: إن إنكار وجوده كفر أيضاً، وأجاب عن كون لازم المذهب لا يعدُّ مذهباً على المشهور من أُحد قولين بأن ذلك ما لم يكن اللازم بيِّناً، فإنه قال عند قول الدردير: وما علم ضرورة وليس من الدين، ولا يتضمن تكذيب قرآن أو نبي، كإنكار قتل عثمان أو خلافة علي أو وجود بغداد بخلاف إنكار المسجد الأقصى أو المسجد الحرام أو فرعون فإنه كفر، لأنه تكذيب للقرآن. اهـ ما نصه: لا يقال هذا ظاهر في إنكار غير صحبة أبي بكر لا فيها، لأن قوله تعالى: ﴿ إذ يقولُ لصاحبِهِ لا تَحزَنْ ﴾ ليس فيه تعيين له، لأنا نقول: انعقد إجماع الصحابة على أنه هو المراد، والحق أن إنكار وجود أبي بكر ردة، لأنه يلزم من إنكار وجوده إنكار صحبته لزوماً بيناً، وقد علمت أن قولهم: لازم المذهب ليس بمذهب في اللازم غير البين.

فدل قول الدردير أن إنكار وجود فرعون والمسجد الأقصى كفر، على أن المدار في الكفر على قول شيء مخالف لما جاء في القرآن لأنه تكذيب له ضمناً، سواء كان هذا القائل عارفاً بالقرآن أو جاهلاً به على ما يقتضيه إطلاق جميعهم ذلك من غير تقييد بالعارف به دون غيره، وتقييد الدُّسوقي هذا لازم المذهب بغير البين مثله، في «شرح» الشيخ عليش على «مختصر» خليل عند قوله في كل جنس نذير، حيث

قال: تقرر أن لازم المذهب غير البين ليس بمذهب، وكذا الشيخ ميارة في «شرح التكميل» عند قوله:

هَلْ لازمُ القولِ يعدُّ قولاً   عليهِ كفرُ ذي هوىً تجلاّ

فإن قيد الخلاف باللازم الخفي، ولفظه: وفي «شرح المقدمات» للشيخ السَّنوسي: اختلف فيمن قال قولاً يلزم منه النقص أو الكفر لزوماً خفيًّا لم يَشْعر به قائله... الخ، فدل كلامه على أن اللزوم البين يعد قولاً باتفاق.

قلت ولهذا أجمعت الأمة كما مر عن القاضي عياض على أن من قال قولاً يتضمن تكذيب القرآن يكفر، ولم يقل أحد منهم باشتراط التصريح بالتكذيب كما رأيت في كلام عياض، و «المعيار»، و «الروض»، وكما درج عليه جميع شراح «المختصر» عند المتن المتقدم.

وقد قال الشيخ عليش في «نوازله»: ما قولكم في رجل قال إن البهائم ليس لها آجال مقدرة عند الله تعالى، وطلب دليلاً تفصيليًّا على مماثلتها للآدمي في تقدير الأجل، فهل يُحكم علي بالردة أم لا؟ أفيدوا الجواب بما نصه: الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، نعم يحكم عليه بأنه مرتد، فيستتاب ثلاثاً، فإن تاب إلا قُتل لتكذيبه القرآن العزيز وإنكاره ما علم من الدين ضرورة، قال تعالى: ﴿ وكلُّ شيءٍ عنـدهُ بمقدار ﴾ [الرعد: ٨] قال البيضاوي: بقدر لا يجاوزه ولا ينقص عنه، لقوله تعالى: ﴿ إنا كلَّ شيءٍ خلقناهُ بقدرٍ ﴾ [القمر: ٤٩] فإنه تعالى خص كل حادث بوقت وحال معين، وهيأ له أسباباً مسبوقة، فالواجب على من بسط الله يده بالحكم أن يجري على هذا الخبيث أحكام الردة ليرتدع أمثاله عن التعرض للدين المستقيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

فانظر رحمك الله جميع ما تقدم من كلام العلماء في كفر من قال قولاً يتضمن تكـذيب القرآن، فإنك تجد أقوال هذا الرجل المفتري أشد صراحة في تكذيب القرآن من جميعها، فأين قوله في إثبات كل أعمال المسلمين الصالحة لأتباعه الفساق في تكذيبه لما مر من الآيات الدال أكثرها على الحصر كما علمت سابقاً في تقريرها

من التكذيب بصحبة أبي بكر رضي الله تعالى عنه، المتضمن لها قوله تعالى: ﴿ إذ يقولُ لصاحبِهِ لا تحْزَنْ ﴾ [التوبة: ٤٠] فإن آيات الثواب والعقاب قصرت كل عمل على صاحبه خيراً كان أو شرًّا، ومتفق عند أهل العلم على أن القصر مشتمل على نفي وإثبات، واختلفوا في أيها هو المنطوق، فذهب أهل الأصول إلى أن المنطوق في مثل لا إله إلا الله نفي ألوهية غيره، والمفهوم إثبات ألوهيته تعالى، وعند البيانيين العكس. وقيل: إن المنفي والمثبت منطوقان لسرعة تبادر الإثبات إلى الذهن، قال بذلك أبو الحسن القطان من الأصوليين، وأبو إسحاق الشيرازي، ورجحه القَرَافي في «قواعده» والبِرْماوِيّ في «شرح ألفيته» قالوا: كيف يقال: إن لا إله إلا الله دلالتها على إثبات الألوهية لله بالمفهوم؟ وأجاب زكرياء بأنه لا بُعد في ذلك، لأن المقصود أولاً وبالذات ردُّ ما خالَفَنا فيه المشركون لا إثبات ما وافقونا عليه، فكان المناسب للأول المنطوق، وللثاني المفهوم.

فعُلم أن قصرَ الأعمال على أهلها في الآيات المتقدمة صريحاً، سواء قلنا: المنطوق نفي ثواب الأعمال أو عقابها عن غير فاعلها، أو قلنا: المنطوق إثباتها لصاحبها لما مر، وأيضاً اتفق العلماء على وجوب العمل بمفهوم الحصر.

وآية صحبة أبي بكر لم يثبت قصده بها إلا بأمرٍ خارج عن اللفظ، كإجماع المفسرين على أنه هو المعنيُّ بها، لا بمعنى مفهوم من نفس الآية، لأن لفظ صاحب يتناول كل من ثبتت له صحبة، لولا ما ورد من التعيين، وبين اللفظ الدال على المعنى بالصراحة، ومادل عليه بأمرٍ خارج بَوْن كبير.

وكذلك آية الشيخ عليش التي استدل على كفر المستفتي عنه بتكذيبه لها بينها وبين آيات الأعمال فرق كبير، فإن البهائم داخلة فيها بعموم شيء وهو جنس عال لها، بخلاف قصر عمل كل إنسان عليه، فإنه مصرح فيه بالإنسان أو بالنفس، وهما جنسان قريبان لكل فرد من أفراد الإنسان.

وأيضاً آية ﴿ وكلَّ شيءٍ ﴾ عموم، فيمكن أن يكون لها مخصص، وقد قالوا: إن كل عموم فيه تخصيص إلا أفراداً قلائل، وهذا الرجل إنما طلب دليلاً تفصيليًّا غير جملي، ومع هذا حكم بكفره، وهكذا جميع ما مر التمثيل به من الآيات

في كلام العلماء، الأكثر منه شدة في صراحة التكذيب الآيات المضادة لمقالة هذا الرجل المفتري، فاتضح لك أن قائل هذا القول لا يشك في كفره بعد ما جلبناه من النصوص الصَّريحة إلا معاندٌ لدود. اهـ هذا ما اجتمعت عليه كتب المالكية.

وفي «شرح» علي القاري الحنفي على «الشفا» عند قوله عاطفاً على ما لا ردة فيه: أو وجود أبي بكر. ما نصه: وبعضٌ قال من أنكر صحبته للنبي ﷺ يكفر لمخالفته النص، وهو قوله تعالى: ﴿ إذ يقولُ لصاحبِهِ لا تَحْزَنْ ﴾ حيث أجمع المفسرون على أنه أبو بكر، ولا يبعد أن يفرق بين من أنكر وجوده وبين من أنكر صحبته، بناء على أن دِلالة الآية على صحبته إجمالية، ورواية كونها له خاصة غير قطعية، فلا يكفر من أنكر وجوده انتهى منه.

وقال الشهاب في «شرحه» عليه وهو أيضاً حنفي: فإن أنكر صحبة أبي بكر بعد معرفته له كفر، وأما إنكار صحبة غيره فصريح كلامهم أنه لا يكون كفراً، لكن اختار بعضهم أن إنكار صحبة غيره المجمع عليها المعلومة من الدين بالضرورة كفر، ويجاب عن الأول بأن شرط إنكار المجمع عليه الضروري أن يرجع إلى تكذيب أمر يتعلق بالشرع، بخلاف ما لا يتعلق بذلك وإنكار صحبة غير أبي بكر لا يتعلق به ذلك بخلاف إنكار صحبته، لأن فيها تكذيب القرآن انتهى منه.

وقال في «رد المحتار» في قول الشارح: تكذيبه ﷺ في شيء مما جاء به من الدين ضرورة: المراد بتكذيبه عدم الإذعان والقبول لما علم مجيئه به ﷺ علماً ضروريًّا لا يتوقف على نظر واستدلال، وليس المراد التصريح بأنه كاذب في كذا، فإن مجرد نسبة الكذب إليه ﷺ كفر، وظاهر كلامه تخصيص الكفر بجحد الضروري فقط، مع أن الشرط عندنا ثبوته على وجه القطع وإن لم يكن ضروريًّا، بل قد يكون بما يكون استخفافاً من قول أو فعل، ولذا ذكر في «المسايرة» أن ما ينفي الاستسلام أو يوجب التكذيب كفرٌ، فما ينفي الاستسلام ما يدل على الاستخفاف، وما يوجب التكذيب جحد كل ما ثبت عن النبي ﷺ ادعاؤه ضرورة، وما لم يبلغ حد الضرورة كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت بإجماع المسلمين، ظاهر كلام الحنفية الإكفار بجحده، فإنهم لم يشترطوا سوى القطع في الثبوت، ويجب حمله على ما إذا

علم المنكر ثبوته قطعاً، لأن مناط التكفير أو الاستخفاف يكون عند ذلك إذا علم ثبوته، أما إذا لم يعلم ثبوته فلا، إلا أن يذكر له أهل العلم ذلك فيلج اهـ.

فانظر قوله: إن ما يوجب التكذيب كفر، وإن المراد ليس التصريح بالكذب. فهو موافق لجميع ما مر عن المالكية.

وقال ابن حجر الشافعي في «تحفة المحتاج» مشبهاً على ما فيه الكفر، وكذا من أنكر صحبة أبي بكر أو رمى ابنته عائشة بما برأها الله منه اهـ.

قال محشيه الشرواني: ظاهره أن إنكار صحبة غيره كبقية الخلفاء لا يكفُر به وهو كذلك، لأن صحبتهم لم تثبت بالنص انتهى.

وفي «الإقناع» الحنبلي: ومن أنكر أن يكون أبو بكر صاحب رسول الله ﷺ فقد كفر، لقوله تعالى: ﴿ إِذْ يقولُ لصاحبِهِ لا تَحْزَنْ ﴾ قال شارحه: فإنكار صحبته تكذيب لله تعالى.

قال في «الأنوار» للشافعية: ولو قال ذلك لغير أبي بكر لم يكفر، وفيه نظر، فإن الإجماع منعقد على صحابية غيره، والنص وارد شائع.

قال شارحه الأشْمونيّ: قلت: وأقل الدرجات أن يتعدى ذلك إلى عمر وعثمان وعلي رضي الله تعالى عنهم، لأن صحابتهم يعرفها العام والخاص عن النبي ﷺ، فنافي صحابية أحد منهم مكذب للنبي ﷺ اهـ.

فعلم من جميع ما مر من النصوص أن جميع المذاهب مجمعون على أن من قال قولاً يتضمن خلاف ما تضمنه القرآن تصريحاً أو غير تصريح مرتدٌ مارق من الدين، غير معذور في جهل أن ذلك ردة كما مر مستوفى في فصل عدم العذر بالجهل في موجب الردة، والله يدعو إلى دار السلام، ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، وبالله تعالى التوفيق، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

بَاب
في مَقالتِهِ البَشِيعَة الشَنيعَة

وهي كما في «جيشهم» أنه قال: إن صلاة الفاتح تعدل ستة آلافٍ من القرآن، وفيه عشرة فصول:

فصــل

في كفر من كذب على الله تعالى

فأقول: اعلم أن هذه الصلاة لم ترد بجميعها في رواية ضعيفة عن النبي ﷺ فضلاً عن رواية صحيحة، وهم مقرون بأنها نزلت على البكريّ في صحيفةٍ من نور مكتوبة بقلم القدرة، ولكن البكري نجاه الله تعالى أن يتقول فيها بما تقول به فيها هذا المفتري، فقد قال في «بغية مستفيدهم»: إن البَكْريّ لم يذكر لها هذا من الفضل، وإن فضلها ظهر على يديه هو بإملاء من النبي ﷺ، وإن الذاكر لا بد أن يعتقد أنها من كلام الله تعالى.

فانظر رحمك الله إلى ما في هذا الكلام الذي عصم الله البَكْريّ من التلفظ به، وتولى هذا الرجل كبره من البشاعة والخذلان وطمس البصيرة والردة مما لا يخفى على ذي عقل، فكيف بذي علم؟!

فانظر كيف يجوز لعاقل مسلم أن ينسب لله تعالى كلاماً لم ينزل وحي به على نبيٍّ معصوم، ويعتقد أنه من كلامه تعالى؟ فهذا من تخبط الجنون، ويأتي النص على بطلانه في فصل الأسقم من كلام ابن حجر. وكيف يصح له أن يفضل صلاة مخترعة من مخلوق على كلام الله تعالى، فضلاً عن أن يجعلها تعدل ستة آلاف منه؟! فأي استخفاف وتحقير لكلام الله تعالى مثل هذا؟! أما كفاه نسبتها إلى الله تعالى وجعلها من القرآن حتى تجاوز إلى هذه البشاعة؟!

فحيث إن تعمد الكذب على النبي ﷺ، قال بعض العلماء: إنه كفر كما يأتي، يكون تعمد الكذب على الله تعالى كفراً اتفاقاً كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ولو تَقَوَّل علينا بعضَ الأقاويل لأَخَذْنا منه باليمين ثمَّ لَقَطَعْنا منه الوتينَ فما منكم من أحدٍ عنهُ حاجزينَ﴾ [الحاقة: ٤٤ ـ ٤٧] قال المفسرون: في هذه الآية تصوير للهلاك بأفظع ما يفعله الملوك بمن يغضبون عليه، وهو أن يأخذ القتال بيمينه،

ويكفحه بالسيف، ويضرب عنقه. والوتين كما قال ابن عبّاس: نِياطُ القلب الذي إذا قُطع مات صاحبه، فهذه الآية دالة دلالة صريحة على أن الافتراء على الله تعالى كفرٌ، لأن القتل على هذه الصفة لا يستحقه إلا الكافر أو من لزم قتله لقصاص أو زِنى بعد إحصان، فمحالُّ القتل في الشريعة المطهرة معلومة مقررة، وما في هذه الآية من محالها إلا الكفر، فاتضحت دلالتها على أن الافتراء على الله تعالى كفر.

وأصرح منها في الدلالة على كفر المفتري على الله بما لم يقله، قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أظلمُ ممّن افترَى على اللهِ كذباً ليُضِلَّ الناسَ بغيرِ علمٍ﴾ [الأنعام: ١٤٤] قال في «ضياء التأويل» في تفسير هذه الآية: فيها تكذيب لهم بأبلغ وجه، حيث حكم بأنه لا أظلم منهم، وأتى بِمنْ ليعُمَّهم وكلَّ مفترٍ على الله تعالى، فكل من أدخل في دين الله ما ليس منه فهو داخل في هذا الوعيد، وأدخل عليه الفاء إشعاراً بسببية ما تقدم، وعلل فعل المفتري بأقبح علة وهو الإضلال بالجهل الذي كل عيب دونه اهـ.

وقال الفخر الرازي في هذه الآية: قال ابن عباس: يريد عمرو بن لُحَيّ لأنه هو الذي غير شريعة إسماعيل، والأقرب أن يكون محمولاً على كل من فعل ذلك، لأن اللفظ عام، والعلة الموجبة لهذا الحكم عامة، فالتخصيص تحكم محض.

قال المحققون: إذا ثبت أن من افترى على الله الكذب في تحريم مباح استحق هذا الوعيد الشديد، فمن افترى على الله الكذب في مسائل التوحيد ومعرفة الذات والصفات والنبوات والملائكة ومباحث المعاد كان وعيده أشد وأشق.

قال القاضي: ودل ذلك على أن الإضلال عن الدين مذمومٌ لا يَليق بالله، لأنه تعالى إذا ذم الإضلال الذي ليس فيه إلا تحريم المباح، فالذي هو أعظم منه أولى بالذم.

وقال في «روح المعاني» عند قوله تعالى: ﴿ ليضِلَّ الناسَ بغيرِ علمٍ ﴾ [الأنعام: ١٤٤] إن ما وصف بعدم العلم مع أن المفتري عالم بعدم الصدور إيذان بخروجه في الظلم عن الحدود والغايات، فإن من افترى عليه سبحانه بغير

علم بصدور ذلك عنه جل جلاله مع احتمال صدوره إذا كان في تلك الغاية من الظلم، فما الظن بمن افترى وهو يعلم عدم الصدور؟! وقيل: معنى الآية أنه عمل عمل القاصد إضلال الناس من أجل دعائهم إلى ما فيه الضلال، وإن لم يقصد الإضلال وكان جاهلاً بذلك غير عالم به، وهو ظاهر في أن اللام للعاقبة اهـ. ومثله في «الشهاب».

وهذا المعنى دال على تناول الآية لمن صدر عنه إضلال الناس وإن لم يقصد الإضلال بما صدر منه.

ثم قال تعالى: ﴿ إنَّ اللهَ لا يَهْدي القَوْمَ الظالمينَ ﴾ [المائدة: ٥١] قال في «روح المعاني»، ومثله في «الشهاب»: نفي الهداية عن الظالم يستدعي نفيها عن الأظلم من باب أولى اهـ.

وقال في «البحر» عند هذه الآية: أي: لا أحد أظلم ممن افترى على الله كذباً فنَسب إليه تحريمَ ما لم يحرمه، فلم يقتصر على افتراء الكذب في حق نفسه وإضلالها، حتى قصد بذلك ضلال غيره، فسن هذه السنة الشنعاء، وغايته إضلال الناس بها، فعليه وزرها ووزر من عمل بها.

ثم قال تعالى: ﴿ إنَّ اللهَ لا يهدي القومَ الظالمينَ ﴾ قال في «البحر»: نفى هداية من وجد منه الظلم، وكان من فيه الأظلمية أولى بأن لا يهديه، وهذا عموم في الظاهر، وقد تبين تخصيصه بما يقتضيه الشرع اهـ.

فجميع كلام هؤلاء المفسرين دال على تناول هذه الآية لكل من أحدث في دين الله تعالى ما ليس منه ونسبه إليه تصريحاً من بعضهم وتضمناً من بعض.

وقال تعالى: ﴿ ولكنَّ الذينَ كَفَروا يفترونَ على اللهِ الكذبَ وأكثرُهُم لا يعقِلونَ ﴾ قال في «البحر»: نص الشَّعْبي وغيره على أن المفترين هم المبتدعونَ، وأن الذين لا يعقلون هم الأتباع. وقال الفخر عند هذه الآية: المعنى أن الرؤساء يفترون على الله الكذب، فأما الأتباع والعوام فأكثرهم لا يعقلون، فلا جرم يفترون على الله هذه الأكاذيب من أولئك الرؤساء اهـ.

وقـال سليمان الجمل: ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب، أي: علماؤهم يفترون. أي: حيث يفعلون ما يفعلون ويقولون أمر الله بهذا، وهذا شأن رؤسائهم وكبرائهم، وأكثرهم وهم أراذلهم وعوامهم الذين يتبعونهم من معاصري النبي ﷺ لا يعقلون أنه افتراء باطل حتى يخالفوهم ويهتدوا إلى الحق بأنفسهم، فاستمـروا في أشـد التقليد، وهـذا بيان لقصور عقولهم وعجزهم عن الاهتداء بأنفسهم اهـ.

وقال أبو إسحاق الشاطبيّ: الافتراء على الله هو اتباع الهوى في التشريع، إد حقيقتـه افـتراء على الله تعـالى، وقـال في قوله تعالى: ﴿وما كانوا مُهتدينَ﴾ [يونس: ٤٥] وهذا كله لاتباع أهوائهم في التشريع بغير هدى من الله اهـ.

وهذا الآية أيضاً يقال فيها ما قيل في الأولى، لأن القاعدة الأصولية المقررة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولأجل ذلك عبر أبو إسحاق ـ كما نرى ـ بأن الافتراء على الله المراد به اتّباع الهوى في التشريع مطلقاً اهـ

وأصرح من هذا كله في خصوص هذا الرجل المشرع قوله تعالى: ﴿ومنْ أظلمُ ممَّن افترى على اللهِ كذباً أو قالَ أوحي إليّ ولم يُوحَ إليه شيءٌ ومنْ قال سأُنزلُ مثلَ ما أنزلَ اللهُ﴾ [الأنعام: ٩٣] فإن هذا الآية نص في جميع مقالات هذا الرجل المتنوعة بأنواع الافتراء، فكلها داخل تحت هذه الآية.

قال في «ضياء التأويل» قال في «الجواهر الحسان»: هذه ألفاظ عامة، فكل من واقع شيئاً مما يدخل تحت هذه الألفاظ فهو داخلٌ في الظلم الذي عظمه الله عز وجل. وقال في «لباب التأويل»: قال العلماء: دخل في حكم هذه الآية كل من افترى على الله كذباً في ذلك الزمان وبعده، لأنه لا يمنع خصوص السبب من عموم الحكم. وقال أبو حيان: قوله تعالى: ﴿ومَنْ أظلمُ ممَّن افترى على اللهِ كذباً أو قالَ أُوحي . . .﴾ ما نصه: بدأ أولاً بالعام وهو افتراء الكَذب على الله تعالى، وهو أعم من أن يكون ذلك الافتراء بادعاء وحي أو غيره. ثم ثانياً بخاصٍّ وهو افتراء منسوب إلى وحي من الله تعالى، ثم ثالثاً بأخص مما قبله لأن الوحي قد يكون

بإنزال القرآن وبغيره. ومعنى سأنزل مثل ما أنزل الله أي: سأنظم كلاماً يماثل ما ادعيتم أن الله تعالى أنزله، فتسميته إنزالاً مجاز. وهذه الآية وإن كان سبب نزولها في مخصوصين، فهي شاملة لكل من ادعى دعواهم اهـ منه.

وقال الفخر الرازي: قال القاضي: الذي يفتري على الله الكذب يدخل فيه من يدعي الرسالة كذباً، ولكن لا يقتصر عليه، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فكل من نسب إلى الله تعالى ما هو بريءٌ منه إما في الذات، وإما في الصفات، وإما في الأفعال كان داخلاً تحت هذا الوعد اهـ منه.

فقد بان لك من كلام جميع المفسرين شمول الآية لكل من نَسَبَ إلى الله تعالى شيئاً لم يكن في شريعته، سواء نسبه إليه بادعاء وحي أو غيره، مثل ما فعل هذا الرجل المفتري في نسبته جميع ما صدر منه من شريعته المخترعة إلى الله تعالى، طوراً بواسطة النبي ﷺ، فكل ما كان صادراً من النبي ﷺ كان صادراً من الله تعالى ومنسوباً إليه، لقوله تعالى: ﴿وما ينطِقُ عن الـهَوى إن هُو إلا وحيٌ يُوحى﴾ [النحم: ٣] وطوراً يصرح بنسبته إلى الله تعالى بدون واسطة منه ﷺ، كقوله المار: إن صلاة الفاتح نزلت على البكري في صحيفة من نور، مكتوبه بقلم القدرة، فأي افتراء على الله تعالى مثل هذا الافتراء؟! فلا أظنه إلا مدعياً للنبوة، مستتراً عن الناس بنسبة مقالاته إلى النبي ﷺ، مخافة أن يُطَّلع على حقيقته، ولا يروج كذبه، وهذا واضح من جميع مقالاته الماضية والآتية كما سترى إن شاء الله تعالى، فإنه في جميعها يثبت لنفسه ولأتباعه خصائص لم تكن ثابتة للنبي ﷺ ولا لأحد من أصحابه كما مر لك كثير من ذلك، وكما يأتي إن شاء تعالى وسأوضح هذا المعنى بأبسط من هذا في آخر الكتاب قُبيل الخاتمة بقليل.

قلت: وهذه الصلاة المخترعة مع اعترافهم بأنها لم يروها أحد عن النبي ﷺ، وأنها إنما نزلت على نحو ما مر، فتشت عنها في أكثر الكتب المطولة في الصلاة على النبي ﷺ، فلم أجد فيها منها إلا ما رواه القاضي عياض في «الشفا» من حديث علي رضي الله تعالى عنه بسند ضعيف، وله طرق رجالها رجال الصحيح إلا أنها مرسلة، كما قال الشهاب الخفاجيّ في «شرح الشفا»، والمروي منها في حديث علي

رضي الله تعالى عنه المذكور ثلاث جمل، وهي الفاتح لما أُغلق، والخاتم لما سبق، المعلن الحق بالحق.. الخ ،الحديث الطويل،وهذا اللفظ الأخير مروي عند أتباع هذا الرجل بالمعنى، فإنهم يقولون ناصر الحق بالحق، فأي افتراء على الله تعالى يوازي هذه الفرية من تفضيل هذه الصلاة المخترعة التي لم تُرو عن أحد من الصحابة مرفوعة ولا موقوفة؟!

فصـــل

نص الأئمة على أن تفضيل غير القرآن عليه من كلام البشر كفر

كما يأتي قريباً، وسيأتي قريباً بيان أنه استهزاء لا تفضيل، ولا يعنون مثل هذا التفضيل الذي قال هذا المفتري، فإن هذا استهزاء وتحقير لا تفضيل، فلا يُشَكُّ في كفر قائله، وإنما كان تفضيل غير القرآن عليه كفراً، لأن القرآن كلام الله تعالى، وفضله على سائر الكلام كفضل الله على سائر خلقه، فتفضيل كلام بعض المخلوقين عليه كتفضيل بعض المخلوقين على الله تعالى، وكفر فاعل ذلك لا يشك فيه أحد.

ومن الأحاديث الواردة في ذلك ما ذكره في «فتح الباري» عند قول البخاري: باب فضل القرآن على سائر الكلام، قال: أخرج الترمذي من حديث أبي سعيد الخُدْري قال: قال رسول الله ﷺ: «يقول الربُّ عز وجل: مَنْ شَغَلَهُ القرآن عن ذكري وعن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين، وفضل كلام الله تعالى على سائر الكلام كفضل الله تعالى على خلقهِ».

وأخرجه ابن عدي من حديث أبي هُريرة مرفوعاً: «فضلُ القرآن على سائر الكلام كفضل الله تعالى على خلقه».

وأخرجه يحيى بن عبد الحميد الحِمانِي في «مسنده» عن عمر بن الخطاب.

وأخرجه ابن الضريْس عن عثمان رفعه: «خيركم من تعلَّم القرآنَ وعلَّمه، ثم قال: وفضلُ القرآن على سائرِ الكلام كفضل الله تعالى على خلقه، وذلك أنه منه».

ولأبي يعلى في «مسنده»، والبَيْهقي عن أبي هُريرة: «فضلُ القرآنِ على سائرِ الكلام كفضل الرحمن على سائر خلقه».

وأخرج ابن النجار عن عثمان رضي الله تعالى عنه أن فضل القرآن على سائر

الكلام كفضل الله تعالى على خلقه، وذلك أن القرآن منه خرج وإليه يعود.

وروى الخطيب عن ابن عمر: من قرأ القرآن فرأى أن من خلق الله تعالى أُعطي أفضلَ مما أُعطي فقد صغّر ما عظّم الله، وعظم ما صغر الله، لا ينبغي لحامل القرآن أن يجد فيمن يجد، ولا يجهل فيمن يجهل، وكذا يعفو ويصفح لعز القرآن.

وأخرج أبو نصر السِّجْزيّ عن أنس، وابن قانع عن أسير بن جابر التّميمي: أفضلُ العبادة قراءة القرآن.

وأخرج أبو نصر أيضاً في «الإبانة» عن عائشة، والحكيم وابن عساكر عن محمد بن الحنفية: القرآن أفضل من كل شيء دون الله، وفضل القرآن على سائر الكلام كفضل الله على خلقه، فمن وقّر القرآن فقد وقّر الله، ومن لم يوقّر القرآن فقد استخفَّ بحق الله، وحرمةُ القرآن عند الله كحرمة الوالد على ولده، القرآن شافعٌ مشفَّع، وماحلٌ مصدَّق، فمن شفع له القرآن شُفِّع، ومن مَحَلَ به القرآن صُدِّق، ومن جعل القرآن أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار، حملة القرآن هم المحفوظون برحمة الله، المُلْبَسون نور الله عز وجل: المتعلمون كلام الله، من عاداهم فقد عادى الله، ومن والاهم فقد والى الله، يقول الله عز وجل: يا حملةَ كتاب الله استجيبوا للهِ بتوقير كتابهِ يَزِدْكم حبًّا ويحبِّبكم إلى خلقه، يدفعُ عن مستمع القرآن سوء الدنيا، ويدفع عن تالي القرآنِ بلوى الآخرة، ولَمستمعُ آيةٍ من كتاب الله خيرٌ له من صبير ذهباً، وتالي آيةٍ من كتاب الله خير له مما تحت أديم السماء، وإن في القرآن لسورة تُدعى العظيمة عند الله، يُدعى صاحبها الشريف عند الله، تشفع لصاحبها يوم القيامة في أكثر من ربيعة ومُضر، وهي يس اهـ.

قال أبو نصر: وهذا من أحسن الحديث وأعزه، ليس في إسناده إلا مقبول ثقة.

وأخرج مُطَين وابن مندة عن جُبير بن نوفل: ما تقرب عبدٌ إلى الله بأفضل مما

خرج منه، يعني القرآن.

وأخرج ابن السُّني من حديث أبي أمامة: ما تقرب العباد إلى الله تعالى بشيء أحبَّ إليه مما خرج منه اهـ.

وقال تعالى: ﴿اللهُ نزَّلَ أحسنَ الحديثِ كتاباً متشابهاً﴾ [الزمر: ٢٣] انتهى.

فبما رأيت من الأحاديث النبوية الدالة على أن نسبة كلام الله تعالى لكلام الخلق في الفضل كنسبة الله تعالى لخلقه، تعلم أن مدعي فضل شيء من كلام المخلوقات عليه ملحدٌ مكذبٌ لما جاء عن الله تعالى ورسوله ﷺ.

وقد مر لك أن كلام هذا الرجل المفتري استهزاءٌ بالقرآن، وتحقير له لا تفضيل عليه، وبيان ذلك هو أن التفضيل في غير مقام التهكم لا بد فيه من مشاركة المفضولِ للفاضل في أصل الفضل، كما قال ابن بوْن في «احمراره»:

لا بدَّ أنْ يشاركَ المفضولُ … في فضلهِ الفاضلَ ذا المنقُولُ

فلا يقال: فلان أعلم من الحمار إلا على جهة التهكم، وحينئذٍ لا يكون المقصود بيان الزيادة، بل الغرض حينئذٍ التشريك في أمر معلوم انتفاؤه عن الحمار، ومنه قول الشاعر:

لأكلةٌ من أقِطٍ وسَمْنِ … ألينُ مسًّا في حشايا البَطْنِ
مِنْ يثربياتٍ قِذاذٍ خَشِنِ

والقِذاذ بالكسر جمع قُذٍّ بالضم، جمع أقذ، السهم الذي لا ريش فيه. ومنه قوله تعالى: ﴿لكانَ خيراً لهم وأقْوم﴾ [النساء: ٤٦] قال في «روح المعاني»: أقوم: أعدل في نفسه، وصيغة التفضيل إما على بابها باعتبار أصل الفعل في المفضل عليه بناءً على اعتقادهم، أو بطريق التهم اهـ.

بل لو قال قائل: القرآن أفضل من هذه الصلاة المخترعة التي لم تُروعن النبي ﷺ كان ذلك تنقيصاً له كما قال الشاعر:

أَلَمْ ترَ أنَّ السيفَ ينقُصُ قدرُهُ … إذا قيلَ إنَّ السَّيْفَ خيرٌ من العصا

وأما كلام هذا الرجل فهو من باب التهكم لا من باب التفضيل الحقيقي الذي المشاركة فيه في أصل الفضل شرط، وإيضاح ذلك هو أنه لو صحَّ ما قاله هذا الرجل من الافتراء من أن صلاة الفاتح تعدِل ستة آلاف من القرآن، فأي فضل للقرآن معها، وأي فائدة فيه مع وجودها، فكيف يشتغل عاقل به ويختمه في ليال عديدة وهو يجد هذه الكلمات التي يمكنه قولها في طرفة عين، ويحصل له من الأجر ما يعدل ستة آلاف مما لم يحصِّلْه إلا في ليال عديدة، فاشتغال العاقل به حينئذٍ عبثٌ لوجود ما هو أيسر وأفضل بشيء لا ينتهي، فعلى كلامه لم يبق للقرآن فضل مع صلاة الفاتح ألبتة، فآل كلامه إلى التهكم، لأن مدار التهكم على عدم المشاركة في أصل الفضل، وعلى كلامه لم يبق للقرآن بالنسبة لها فضل تحصُل فيه المشاركة، أعاذنا الله تعالى من الخِذلان والطغيان والغلو في الدين بما لم يرد به دليل ولا برهان، وما حمل عليه إلا حب الرياسة وكثرة الأتباع لجمع حطام الدنيا، أعاذنا الله تعالى من الخسران.

ولأجل ما ورد في فضل القران من الأحاديث وأنه لا يفضُلُه غيره من كلام البشر، قال في «فتح الباري»: عند حديث البخاري في فضل التسبيح، من حديث أبي هُريرة أن رسول الله ﷺ قال: «من قالَ سبحانَ اللهِ وبحمده في يوم مئة مرة حطت عنه خطاياه وإن كانت مثل زبد البحر» ما نصه: قال النوويّ: هذا الإطلاق في الأفضلية محمول على كلام الآدمي، وإلا فالقرآن أفضل الذكر. وقال البَيْضاوي: الظاهر أن المراد من الكلام كلام البشر، فإن الثلاث الأول وإن وُجدت في القرآن، لكن الرابعة لم توجد فيه بلفظها، ولا يفضل ما ليس فيه على ما هو فيه اهـ.

ويعني بالثلاث الأول وبالرابعة ما في حديث سمُرة عند مسلم: «أحبُّ الكلام إلى اللهِ أربعٌ لا يضرُّكَ بأيِّهِنَّ بدأت: سبحانَ اللهِ والحمدُ للهِ ولا إله إلا الله والله أكبر» اهـ. فالثلاث الأول: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والرابعة: الله أكبر اهـ.

وفي «مرقاة المفاتيح» عند حديث سَمُرة هذا ما نصه: أفضل الكلام أربع،

أي كلام البشر، لأن الرابعة لم توجد في القرآن، ولا يفضل ما ليس فيه على ما هو فيه، ولقوله ﷺ: «هي أفضلُ الكلامِ بعد القرآن، وهي من القرآن» أي غالبها، ويحتمل أن تتناول كلام الله أيضاً لأنها موجودة فيه لفظاً، إلا الرابعة فإنها موجودة معنى، وأفضليتها مطلقاً لأنها هي الجامعة لمعاني التنزيه والتوحيد، وأقسام الثناء والتحميد، وكل كلمة منها معدودة من كلام الله تعالى، وهذا ظاهر معنى ما ورد من قوله: «وهي من القرآن» أي: كلها.

وأما المأثور في وقت أو حال فالاشتغال به أفضل من القرآن، والاشتغال به هو أفضل من التسبيح والتهليل المطلق، قاله الطِّيبي، وتبعه ابن حجر لأنه عليه الصلاة والسلام قال: أفضل الذكر بعد كتاب الله سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر. والموجب لأفضليتها اشتمالها على أنواع الذكر من التنزيه والتحميد، ودلالتها على جميع المطالب الإلهية إجمالاً. انتهى.

فدل جميع ما تقدم من كلام العلماء على أن ما كان من القرآن لا يفضُله ذكر لم يكن في القرآن، وأما كون الاشتغال بالأذكار المأثورة في وقت أو حال أفضل من الاشتغال بالقرآن في ذلك الوقت أو الحال، فذلك ليس من باب التفضيل، بل من باب الخصوصيات التعبدية الواقعة من الشارع لبعض الأذكار في وقت دون غيره من الأذكار والأوقات لسرٍّ لا يعلمه إلا هو جل وعلا اهـ.

وإذا علمت أن كلام الله لا يصحُّ مماثلة شيء له من كلام البشر، فضلاً عن أن يفضله، فاعلم أن المفضِّل لشيء من كلام البشر عليه مرتدٌّ كافرٌ، ويكفي من الدليل على ذلك ما مر من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قالَ سأُنْزِلُ مثلَ ما أَنْزلَ الله إليه﴾ [الأنعام: ٩٣] وقد مر تفسير سأنزل بما ينطبق على كلام هذا الرجل.

وفي «نوازل المعيار» في بحث الردة أعاذنا الله تعالى منها ما نصه: وقعت نازلة في زمن القاضي ابن القطان، وهي أن رجلاً أخرج كتاباً وقال: هذا جزء من القرآن أو أصح، فشهد عليه طالب مقبول الشهادة، وآخر مزكى، فرُفع إلى القاضي، فاعترف بما نُقل عنه، فضربت عنقه، ونحَّوْا به إلى أنه تنقيص للقرآن، فيرجع إلى التعريض بجناب الله تعالى، فجعلوها زندقة أو سبًّا على أحد القولين أو تكذيباً

للنبي ﷺ حين فضل كتابه وهي شعوذة. اهـ منه بلفظه.

فهذا الذي جعلوه هنا تنقيصاً للقرآن العظيم، وأوجبوا فيه القتل أشد منه بأضعاف مضاعفة قول هذا المفتري، لأن الرجل المقتول قد يُفهم من كلامه المبالغة، ولم يجزم بالتفضيل، بل أتى بأو التي من معانيها الشك، وهذا المفتري عين العدد الذي تعدله صلاته المخترعة من القرآن وهو ستة آلاف، حتى أبطل بذلك فضل القرآن رأساً كما مر تقريره.

وكونه يدعي أن هذا صادر له من النبي ﷺ فيه زيادة إثم على إثم، لأنه قد جمع بين الكذب على الله تعالى بكونها من كلامه تعالى، والكذب على النبي ﷺ بكونه ذكر لها هذه الأباطيل من الفضل، وقد مر ما في الكذب على الله تعالى من الكفر، ويأتي ما في الكذب عليه ﷺ قريباً إن شاء الله تعالى.

وما يوهمه حديث أُبيّ بن كعب الذي رواه في «الشفا»، وأخرجه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح، وأحمد، والحاكم وصححه من كون الصلاة على النبي ﷺ أفضل من جميع الأذكار الداخل فيها القرآن ليس كذلك، والحديث لفظه: عن أُبي بن كعب قال: كان رسول الله ﷺ إذا ذهب ربُعُ الليل قام، فقال: «يا أيُّها الناس، اذكروا الله، جاءت الراجفة، تتبعها الرادفة، جاء الموت بما فيه» فقال أُبي بن كعب: يا رسول الله: إني أُكثر الصلاة عليك، فكم أجعل لك من صلاتي؟ قال: «ما شئت». قال: الرُّبُع؟ قال: «ما شئتَ، وإن زدت فهُو خيرٌ لك» قال: الثُّلُثُ؟ قال: «ما شئت، وإن زدتَ فهو خيرٌ لك» قال: النصف؟ قال: «ما شئتَ، وإن زدت فهو خير لك» قال: الثلثين؟ قال: «ما شئت وإن زدتَ فهو خيرٌ لك» قال: يا رسول الله: أجعل صلاتي كلها لك؟ قال: «إذاً تكفي، ويُغفر ذنبك»اهـ.

قال الشهاب الخفاجي في «شرحه على الشفا»: هذا الحديث في المعنى كالحديث القدسي: «مَنْ شَغَلَه ذكري عن مسألتي أعطيتُه أفضلَ ما أعطي السائلين» فالصلاة في هذا الحديث بمعنى الدعاء، ومعناه أنه في مواطن الدعاء كعقب الصلاة ونحوها، إذا أراد أن يدعو لنفسه وله ﷺ، هل يزيد في دعائه لنفسه

على الصلاة أو يسوي بينها، أو يزيد في الصلاة عليه، أو يجعل دعاءه أي صلاته كلها له ويترك الدعاء لنفسه؟ فإنه إذا فعل ذلك كفاه عن الدعاء لنفسه، فإن الله يصلي عليه أضعاف صلاته، فينال كل خير من الله تعالى من غير طلب، وهذا أولى وأحب إلى الله تعالى ورسوله، وإذا عرفت هذا فما قاله هنا بعض الشراح من أن هذا الحديث يقتضي أن الصلاة عليه ﷺ أفضل من سائر العبادات، لأن الشارع إذا خص وقتاً بعبادة تكون فيه أفضل من غيرها، كأذكار الركوع والسجود، فإنها أفضل من غيرها يعني: فيهما، وإن كان غيرها في نفسه أفضل، فالصلاة عليه لمن يريد الدعاء أفضل من لا إله إلا الله، وإن ورد في الحديث: «أفضلُ ما قلتُه أنا والنبيّونَ من قبلي لا إله إلا الله».

وقد سئل شيخ الإسلام السراج البُلْقينيّ عن قراءة القرآن، وذكر الله، والصلاة على رسول الله ﷺ أيها أفضل؟ فأجاب بأن كل واحد منها أفضل في محله، فالصلاة على النبي ﷺ في وقت الدعاء أفضل من غيرها، فإذا جعل الإنسان دعاءه كله صلاة عليه ﷺ فإنه يُكفي ما أهمَّه، وهي أفضل من الاستغفار وغيره من الدعاء مما لا وجه له ولا حاجة بنا إليه، فإن الحديث كما علمت إنما يدُل على أن صلاته على رسول الله ﷺ تغني عن دعائه لنفسه، ولا يقتضي أنها أفضل من سائر العبادات، ولا من قراءة القرآن وغيرها كما لا يخفى، وقد أطال هذا القائل من غير طائل، وبعُد عن المرام بمراحل اهـ منه بلفظه.

وقال الزرقاني على «المواهب» في معنى هذا الحديث: قال المنذريّ: معناه أكثر الدعاء، فكم أجعل لك من دعائي صلاة عليك، والمعنى أنها تغنيك عن غيرها، لأن فيها خيرَيْ الدنيا والآخرة، فهو بمعنى الحديث القدسي: «مَنْ شغله ذكري عن مسألتي... الخ»اهـ.

قال الرهوني: قوله: «إذا ذهبَ رُبُع الليلِ» الذي في الترمذي ثلث الليل، قال: ولعل أصل الحديث والله أعلم أنه كان يدعو الله لنفسه، ويجعل من دعائه نصيباً للنبي ﷺ في الدعاء له، ومعلوم أن الدعاء له ﷺ إنما يكون بالصلاة عليه، فكأنه قال: إني أكثر الدعاء لك في جملة الدعاء، فكم أجعل لك من دعائي فيها

أدعوه؟ هل الربع؟ أو الثلث؟ إلى أن قال: إذاً أجعل لك صلاتي كلها، أي: أشتغل بالصلاة عليك عن جميع مطالبي. فقال له: «إذا فعلت ذلك كفاكَ اللهُ جميعَ مهماتك ومطالبك» فإن من كان لله كان الله له، ومن انقطع إلى الله آواه الله اهـ.

وذهب على هذا المنوال كما قال الرهوني السَّخاوي في «القول البديع»، والشمني في «حاشيته على الشهاب»، والعلامة سيدي محمد بن عبد القادر الفاسي في «شرح حصن الحصين» وغيرهم اهـ.

فقد علمت من جميع هذا الكلام أن الحديث من باب الدعاء، وأن الداعي لنفسه أفضل له الاشتغال بالصلاة على النبي ﷺ من الاشتغال بالدعاء لنفسه، وأنه لا دِلالة فيه على تفضيل الصلاة على النبي ﷺ على الأذكار اهـ.

فصل
في أحاديث الذكر الواردة في فضله

والأحاديث الواردة في تفضيل بعض الذكر والأدعية على بعض كثيرة، والصلاة عليه ﷺ من جملة الذكر، فمنها ما مر عن البخاري من حديث أبي هريرة في فضل التسبيح من أنه ﷺ قال: «من قال: سبحانَ اللهِ وبحمدِه في يوم مئة مرة حطَّت عنه خطاياه، وإن كانت مثل زبد البحر».

قال في «فتح الباري»: معنى سبحان الله تنزيهه عما لا يَليق به من كل نقص، فيلزم نفي الشريك، والصاحبة، والولد، وجميع الرذائل. ويُطلق التسبيح ويراد به جميع ألفاظ الذكر، ويطلق ويراد به صلاة النافلة، وأما صلاة التسبيح فسميت بذلك لكثرة التسبيح فيها، وسبْحانَ اسمٌ منصوب على أنه واقع موقع المصدر لفعل محذوف تقديره سبحت الله سبحاناً كسبحت الله تسبيحاً، ولا يستعمل غالباً إلا مضافاً، وهو مضاف إلى المفعول، أي: سبحت الله، ويجوز أن يكون مضافاً إلى الفاعل أي نزَّه الله نفسه، والمشهور الأول، وقد جاء غير مضاف في الشعر كقوله:

سبحانَهُ ثم سبحاناً أنزِّهُهُ

زاد في رواية سُهيل بن أبي صالح: «من قال حين يُمسي وحين يصبحُ» قال النووي: الأفضل أن يقول ذلك متوالياً في أول النهار وفي أول الليل، إلى آخر ما يأتي قريباً.

ومنها ما أخرجه البُخاري عن أبي هُريرة أيضاً رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من قالَ لا إله إلا اللهُ وحده لا شريكَ له له الملكُ وله الحمدُ وهو على كل شيء قديرٌ مئة مرة كانت له عدلَ عشر رقاب، وكتبت له مئة حسنة، ومحيت عنه مئة سيئة، وكانت له حرزاً من الشيطان يومه ذلك حتى يمسي، ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به إلا رجل عمل أكثر من ذلك»اهـ. وفي بعض الروايات زيادة: «يحيي ويميت». وأكمل ما ورد من ألفاظ هذا الذكر ما في حديث ابن عُمر

عن عمر رفعه: «من قالَ حين يدخلُ السوقَ لا إله إلا الله وحده لا شريكَ له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت وهو حيٌّ لا يموت، بيده الخير وهو على كل شيء قدير» أخرجه الترمذي وغيره.

وقوله: «عَدل عشر رقاب» بفتح العين، قال الفراء: العدل بالفتح ما عدل الشيء من غير جنسه، وبالكسر المثل اهـ.

وقوله: «إلا رجلٌ عمل أكثر من ذلك» الاستثناء فيه منقطع، والتقدير لكن رجل قال أكثر مما قاله، فإنه يزيد عليه، ويجوز أن يكون متصلاً.

وقوله: «أكثر من ذلك» يحتمل أن تُراد الزيادة على هذا العدد، فيكون لقائله من الفضل بحسابه، لئلا يظن أنها من الحدود التي نُهِيَ عن اعتدائها، وأنه لا فضل في الزيادة عليها، كما في رَكعات السنن المحدودة، وأعداد الطهارة، ويُحتمل أن تراد الزيادة من غير هذا الجنس من الذكر، أو غيره، أي: إلا أن يزيد أحد عملاً آخر من الأعمال الصالحة.

وقال النووي: يُحتمل أن يكون المراد مطلق الزيادة سواء كانت من التهليل أو غيره، وهو الأظهر، يشير إلى أن ذلك يختص بالذكر. ويؤيده ما عند النسائي من رواية عمرو بن شُعيب: «إلا من قالَ أفضل من ذلك»، قال: وظاهر إطلاق الحديث أن الأجر يحصُل لمن قال هذا التهليل في اليوم متوالياً، أو متفرقاً، في مجلس أو مجالس، في أول النهار أو آخره، لكن الأفضل أن يأتي به أول النهار متوالياً، ليكون له حرزاً في جميع نهاره، وكذا في أول الليل ليكون له حرزاً في جميع ليله اهـ.

قال عياض: قوله في حديث التسبيح: «حُطَّت خطاياه وإن كانت مثل زَبَد البحر» مع قوله في التهليل: «محُيت عنه مئة سيئة» قد يُشعر بأفضلية التسبيح على التهليل، يعني: لأن عدد زبد البحر أضعاف أضعاف المئة، لكن تقدم في التهليل ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به، فيُحتمل أن يجمع بينهما بأن يكون التهليل أفضل، وأنه بما زيد من رفع الدرجات وكتب الحسنات، ثم ما جعل مع ذلك من فضل عتق الرقاب قد يزيد على فضل التسبيح وتكفيره جميع الخطايا، لأنه قد جاء: «مَنْ

أعتقَ رقبةً أعتق الله بكل عضو منها عضواً منه من النار» فحصل بهذا العتق تكفير جميع الخطايا بعد حصر ما عُدِّد منها، خصوصاً مع زيادة مئة درجة، وما زاده عتق الرقاب الزائدة على الواحدة، ويؤيده الحديث الآخر: «أفضلُ الذِّكر التهليل، وإنه أفضل ما قاله النبيون من قبل، وهو كلمة الإخلاص والتوحيد، وقيل: إنه اسم الله الأعظم. وقد مضى شرح التسبيح، وأنه التنزيه عما لا يليق بالله تعالى، وجميع ذلك داخل في ضمن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير اهـ.

وحديث «أفضل الذكر لا إله إلا الله»، أخرجه الترمذي والنَّسائي، وصححه ابن حِبّان والحاكم من حديث جابر، ويعارضه في الظاهر حديث أبي ذرٍّ أخرجه مسلم قلت: يا رسول الله: أخبرني بأحبِّ الكلام إلى الله تعالى. قال: «إن أحبَّ الكلام إلى الله تعالى سبحانَ الله وبحمده». وفي رواية: سُئل أيُّ الكلام أفضل؟ قال: «ما اصطفاه اللهُ لملائكته سبحانَ الله وبحمده».

قال الطيبي في الكلام على حديث أبي ذر: فيه تلميح بقوله تعالى حكايةً عن الملائكة: ﴿ونحنُ نسبِّحُ بحمدِكَ ونقدِّسُ لك﴾ ويمكن أن يكون سبحان الله وبحمده مختصراً من الكلمات الأربع المتقدمة في حديث سمُرة، لأن سبحان الله تنزيه له عما لا يَليق بجلاله، وتقديس لصفاته من النقائص، فيندرجُ فيه معنى لا إله إلا الله. وقوله: «وبحمده» صريح في معنى والحمد لله، لأن الإضافة فيه بمعنى اللام في الحمْد، ويستلزم ذلك معنى الله أكبر، لأنه إذا كان كل الفضل والإفضال لله ومن الله، وليس من غيره شيء من ذلك، فلا يكون أحدٌ أكبر منه، ومع ذلك يلزم أن يكون التسبيح أفضل من التهليل، لأن التهليل صريحٌ في التوحيد، والتسبيح متضمن له، ولأن نفي الآلهة في قوله: لا إله نفي لمضمَّنها من فعل الخلق والرزق والإثابة والعقوبة، وقول: إلا الله إثبات لذلك، ويلزم منه نفي ما يضاده ويخالفه من النقائص، فمنطوق سبحان الله تنزيه، ومفهومه توحيد، ومنطوق لا إله إلا الله توحيد، ومفهومه تنزيه، يعني: فيكون لا إله إلا الله أفضل، لأن التوحيد أصل، والتنزيه ينشأ عنه اهـ.

وجمع القُرطبي بما حاصله أن هذه الأذكار إذا أطلق على بعضها أنه أفضل الكلام أو أحبه إلى الله ، فالمراد إذا انضمت إلى أخواتها ، بدليل حديث سمرة المار، «أحب الكلام إلى الله أربع . . . الخ»، ويحتمل أن يكتفي في ذلك بالمعنى ، فيكون من اقتصر على بعضها كُفي ، لأن حاصلها التعظيم والتنزيه ، ومن نزهه فقد عظمه ، ومن عظمه فقد نزهه اهـ.

قال ابن حجر: يحُتمل أن يجمع بأن تكون مِنْ مضمرة ، أي : قبل أفعل التفضيل في قوله : «أفضل الذكر لا إله إلا الله» وفي قوله : «أحبُّ الكلام» بناء على أن لفظ أفضل وأحب متساويان في المعنى ، لكن يظهر مع ذلك تفضيل لا إله إلا الله ، لأنها ذكرت بالتنصيص عليه بالأفضلية الصريحة ، وذكرت مع أخواتها بالمحبة ، فحصل لها التفضيل تنصيصاً وانضماماً ، والله أعلم .

وأخرج الطبري من حديث عبد الله بن عَمرو بن العاص قال : إن الرجلَ إذا قال : لا إله إلا الله فهي كلمة الإخلاص التي لا يقبلُ الله عملاً حتى يقولها ، وإذا قال : الحمد لله فهي كلمة الشكر التي لم يَشْكُر اللهَ عبدٌ حتى يقولها . ومن طريق الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس قال : من قال : لا إله إلا الله ، فليقل على أثرها : الحمد لله رب العالمين .

وأخرج النَّسائي بسند صحيح ، عن أبي سعيد ، عن النبي ﷺ : «قال موسى : يا ربِّ علمني شيئاً أذكرك به . قال : قل : لا إله إلا الله . . الحديث» وفيه : «لو أنَّ السماوات السبع وعامرهن ، والأرضين السبع جُعِلْنَ في كِفة ، ولا إله إلا الله في كِفة ، لمالت بهنَّ لا إله إلا الله» فيؤخذ منه أن الذكر بلا إله إلا الله أرجح من الذكر بالحمد لله .

ولا يعارضه حديث أبي مالك الأشعري رفعه : «الحمد لله تملأ الميزان ، فإن المَلْءَ يدل على المساواة ، والرُّجْحان صريح في الزيادة ، فيكون أولى ، ومعنى ملءِ الميزان أن ذاكرها يمتلئُ ميزانه ثواباً اهـ . من فتح الباري . وفي الزرقاني على «الموطأ» عند حديث : «أفضلُ الدعاءِ يوم عرفة ، وأفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي : لا إله إلا الله وحده لا شريك له» ما نصه : قال ابن عبد البر : فيه تفضيل

الدعاء بعضه على بعض، والأيام بعضها على بعض، وأن لا إله إلا الله أفضل الذكر، لأنها كلمة الإسلام والتقوى. وإليه ذهب جماعة، وقال آخرون: أفضله الحمد لله رب العالمين، لأن فيه معنى الشكر، وفيه من الإخلاص ما في لا إله إلا الله، وافتتح الله كلامه به، وختم به، وهو آخر دعوى أهل الجنة، وأوردت كل فرقة أحاديث كثيرة على ما قالت لا حاجة لنا بالتطويل بها الآن اهـ.

وذكر في «فتح الباري» عند حديث «لا إله إلا الله وحده لا شريك له... إلخ» في هذا الحديث روايات مختلفة: فقد رُوي عن أبي هُريرة كما رأيت: «مئة مرة كانت له عدل عشر رقاب» ورواه أحمد والطبراني عن أبي أيوب قال: لما قدم النبي عليه الصلاة والسلام المدينة، نزل عليَّ، فقال: يا أبا أيوب: «ألا أعلِّمك؟» قلت: بلى يا رسول الله. قال: «ما من عبدٍ يقولُ إذا أصبح: لا إله إلا الله... فذكره، إلا كَتب الله له بها عشر حسنات، ومحا عنه عشر سيئات، وإلا كنَّ له عدل عشر رقاب محررين، وإلا كان في جُنَّة من الشيطان حتى يمسي، ولا قالها حين يمسي إلا كان كذلك».

ورواه أحمد عنه أيضاً رفعه: «مَنْ قال إذا صلى الصبح: لا إله إلا الله... فذكره بلفظ عشر مرات، كنَّ كعدل أربع رقاب، وكتب له بهن عشر حسنات، ومحا عنه بهن عشر سيئات، ورفع له بهنَّ عشر درجات، وكن له حرساً من الشيطان حتى يمسي، وإذا قالها بعد المغرب فمثل ذلك».

وأخرجه جعفر في الذكر عن أبي أيوب أيضاً، عن النبي ﷺ قال: «مَنْ قال حين يُصبح... فذكره» لكن زاد: «يحيي ويميت»، وقال فيه: «كعدلِ عشر رقاب، وكان له مسلحة من أول نهاره إلى آخره، ولم يعمل عملاً يومئذٍ يقهرهنَّ، وإن قالهنَّ حينَ يُمسي فمثل ذلك». وفي رواية عنه في آخره: «وأجاره الله يومه من النار، ومن قالها عشيةً كان له مثل ذلك اهـ.

وأخرجه جعفر في الذكر أيضاً عن أبي إسحاق عن أبي أيّوب: «كانَ له من الأجرِ مثلُ مَنْ أعتقَ أربعة أنفسٍ من ولدِ إسماعيل».

وأخرجه النسائي كذلك، لكنه قال: «كان أعظمَ أجراً أو أفضل».

ورواه النسائي من حديث عبد الله بن مسعود قال: «من قالَ: أشهد أن لا إله إلا الله... وقال فيه: كان له عدل أربع رقاب من ولد إسماعيل». ورواه محمد ابن فُضَيْل في كتاب الدعاء له عن ابن مسعود أيضاً: «مَنْ قال لا إله إلا الله... فذكره بلفظ: كنَّ له كعدلِ أربعٍ محررين من ولد إسماعيل». وزاد إبراهيم النَّخَعي فيه: «بيده الخير».

وأخرجه النسائي عن ابن مسعود أيضاً قال: «لَأنْ أقولُ لا إله إلا الله وحده لا شريك له... الحديث، وفيه: أحبُّ إلي من أن أعتقَ أربع رقاب». وأخرجه النّسائي عنه أيضاً من طريق أخرى، وزاد فيه: «بيده الخير»، وقال في آخره: «كان له عدل أربع رقاب من ولد إسماعيل».

وأخرجه مسلم من طريق أبي عامر بلفظ: «من قال لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير عشر مرات كان كمن أعتقَ أربعةَ أنفسٍ من ولد إسماعيل». وأخرجه أبو عوانة في «صحيحه» هكذا.

وفي رواية مالك من حديث البراء بلفظ: «مَنْ قال لا إله إلا الله... وفي آخره عشر مرات، كن له عدل رقبة» أخرجه النسائي وصححه ابن حبان والحاكم.

وأخرج الفِرْيابي في الذكر أن أبا هُريرة قال: «من قالها فله عدل رقبة، ولا تعجزُوا أن تستكثروا من الرقاب».

وفي رواية للبخاري عن أبي أيوب عن النبي ﷺ: «كان كمن أعتقَ رقبةً من ولدِ إسماعيل» اهـ.

قال ابن حجر: اختلاف هذه الروايات في عدد الرقاب، مع اتحاد المخرج، يقتضي الترجيح بينها، فالأكثر على ذكر أربعة، ويجُمع بينه وبين حديث أبي هريرة بذكر عشرة لقولها مئة، فيكون مقابل كل عشر مرات رقبة من قبل المضاعفة، ويكون لكل مرة بالمضاعفة رقبة، وهي مع ذلك لمطلق الرقاب، ومع وصف كون

الرقبة من بني إسماعيل يكون مقابل العشرة من غيرهم أربعة منهم، لأنهم أشرف من غيرهم من العرب فضلاً عن العجم. وأما ذكر رقبة بالإفراد في حديث أبي أيوب فشاذ، والمحفوظ أربعة كما بينته.

قلت: يقويه حديث البراء المار قريباً، وحديث أبي هُريرة عند الفريابي المار قريباً أيضاً.

قال ابن حجر: وجمع القرطبي في «المفهم» بين الاختلاف باختلاف أحوال الذاكرين، فقال: إنما يحصُل الثواب الجسيم لمن قام بحق هذه الكلمات، فاستحضر معانيها بقلبه، وتأملها بفهمه، ثم لما كان الذاكرون في إدراكاتهم وفهومهم مختلفين كان ثوابهُم بحسب ذلك، وعلى هذا ينزل اختلاف مقادير الثواب في الأحاديث، فإن في بعضها ثواباً معيناً، ونجد ذلك الذكر بعينه في رواية أخرى أكثر أو أقل، كما اتفق في حديث أبي هُريرة وأبي أيوب.

قال ابن حجر: إذا تعددت مخارج الحديث فلا بأس بهذا الجمع، وإذا اتحدت فلا، وقد يتعين الجمع الذي قدمته، ويحتمل فيما إذا تعددت أيضاً أن يختلف المقدار بالزمان، كالتقييد بما بعد صلاة الصبح مثلاً، وعدم التقييد إن لم يحمل المطلق على المقيد في ذلك. قال عِياض: ذكر هذا العدد من المئة دليل على أنها غاية للثواب المذكور اهـ. قلت: قد مر ما في ذلك من الكلام، ويستفاد من الحديث جواز استرقاق العرب، خلافاً لمن منع ذلك اهـ منه.

قلت: لم يظهر لي فرق بين تعدد مخرج الحديث واتحاده في جمع القرطبي، فأبو أيوب الذي روى عشر رقاب وأربعة، يكون ما رُوي عن النبي ﷺ مختلفاً اختلافه بحسب اختلاف أحوال الذاكرين، فأخبر بأربعة بحسب قوم، وأخبر عليه الصلاة والسلام بعشر بحسب آخرين، والله تعالى أعلم.

وأخرج مسلم والترمذي والنسائي عن أبي هُريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لأن أقول: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر أحب إليّ مما طلعت عليه الشمس».

وأخرج الترمذي وابن ماجة وصححه ابن حبان والحاكم عن عبد الله بن بُسر أن رجلاً قال: يا رسول الله: إن شرائع الإسلام قد كثرت عليَّ، فأخبرني عن شيء أتشبثُ به. فقال: «لا يزالُ لسانك رطباً من ذكر الله».

وأخرج الترمذي من حديث أنس: «إذا مررتم برياضِ الجنة فارتغوا» قالوا: وما رياض الجنة؟ قال: «حلق الذكر».

وأخرج أيضاً عن أبي هُريرة مرفوعاً بلفظ: «إذا مررتُم برياضِ الجنةِ فارتعوا» قلت: وما رياضُ الجنة؟ قال: «المساجد» قلت: وما الرتعُ يا رسول الله؟ قال: «سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر». اهـ

قال في «المرقاة»: الحديث الأول مطلق في المكان والذكر، فيُحمل على المقيد المذكور بالمساجد، والذكر هو سبحان الله والحمد لله... الخ، ذكره الطيبيّ. وقيل: هي مجالس الحلال والحرام، والأظهر حمله على العموم، وذكر الفرد الأكمل بالخصوص لا ينافي عموم المنصوص، وحاصل المعنى: إذا مررتم بجماعة يذكرون الله تعالى فاذكروا أنتم موافقة لهم، فإنهم في رياض الجنة.

قال النووي: اعلم أنه كما يُستحب الذكر يستحب الجلوس في حِلق أهله، وقد يكون بالقلب، وقد يكون باللسان، وأفضل منها ما كان بالقلب واللسان جميعاً، فإن اقتصر على أحدهما فالقلب أفضل، وينبغي أن لا يترك الذكر باللسان مع القلب بالإخلاص مخافة من أن يُظنَّ به الرياء

وقد نُقل عن الفُضيل: ترك العمل لأجل الناس رياء، والعمل لأجل الناس شرك، والإخلاص أن يخلِّصك الله عنهما، لكن لو فتح الإنسان على نفسه باب ملاحظة الناس والاحتراز عن ظنونهم الباطلة لانسدَّ عليه أكثر أبواب الخير.

وروي أن بعض المريدين قال لشيخه: أنا أذكر الله وقلبي غافل، قال له: اذكر واشكر أن شغّل الله عضواً منك بذكره، واسأله أن يحضر قلبك.

ومن الغريب أن القاضي عياضاً قال: لا ثواب في الذكر بالقلب. ومن

العجب أن البُلقينيّ قال: وهو حق لا شكَّ فيه اهـ.

ولعـل كلامهـما محمـول على ذكر عين الشرع تلفظه وسماع نفسه، كما قال الجزولي في «الحصن»: كل ذكر مشروع أي: مأمور به في الشرع واجباً كان أو مستحباً لا يعتدُّ بشيء منه حتى يتلفظ به، ويُسمع نفسه، فالإطلاق غير صواب.

قلت: كلام الجزوليّ ليس فيه تقييد يُرَدُّ به على الشيخين المتقدمين، بل هو أيضاً عمم في الذكر في أنه لا يعتدُّ به دون اللفظ وسماع النفس واجباً كان أو مستحبًا، وعدم الاعتداد هو عدم الثواب، فكان في غاية الوفاق لهما اهـ.

ثم استُدل على فضل الذكر الخفي بحديث رواه أبو يعلى عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «لَفَضْلُ الذكرِ الخفيّ الذي لا يسمعه الحفـظة سبعـون ضعفاً، إذا كان يوم القيامة جمع الله تعالى الخلائق لحسابهم، وجـاءت الحفـظة بما حفـظوا وكتبـوا، قال لهم: انظروا هل بقي له من شيء؟ فيقولون: ما تركنا شيئاً مما علمناه وحفظناه إلا وقد أحصيناه وكتبناه. فيقول الله تعالى: إن لك عندي حَسَناً لا تعلمه، وإنما أجزيك به، وهو الذكر الخفي» اهـ. وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام: «الذكرُ الخفيّ خيرٌ من الذكر الجلي» اهـ. من «المرقاة».

وفي فتاوى ابن حجر الهَيْتميّ ما يخالف ظاهره هذا الحديث من أن الملائكة تطَّلع على ما في القلب وتكتبه، ونصه: أخرج ابن المنذر وأبو الشيخ عن حجاج ابن دينار قال: قلت لأبي معشر: الرجل يذكر الله في نفسه، كيف تكتبه الملائكة؟ قال: يجدون الريح. والصحيح ما أفاده ابن حَجَر من أنهم يكتبون ما في القلب، للحديث الصحيح: «مَنْ همَّ بحسنةٍ فلم يعملها كتبت له حسنة، فإن عملها كتبت عشراً، ومن هم بسيئةٍ ولم يعملها لم تكتب» وهذا هو الموافق لما صححه كتب التوحيد قاطبةً، قال في «إضاءة الدجنة»:

وإنَّ للعبدِ كراماً حَفَظَهْ　　　لكلِّ ما أخفاهُ أَوْ ما لَفَظَهْ
ويجعلُ اللهُ لهُم علامهْ　　　على الضميرِ فاسألِ السلامهْ
وقيلَ لا يُكتبُ ما في القلبِ　　　والكلُّ لا يفوتُ علمَ الربِّ

وقيل لسفيان: كيف تعلم الملائكة أن العبد همَّ بحسنة أو سيئة؟ قال: إذا هم بحسنة وجدوا منه ريح المسك، وبسيئة وجدوا منه ريح النتن اهـ.

والحق عنـدي في التوفيق بين كلام من قال: إن الذكر بالقلب لا ثواب فيه، ومن قال بوجود الثواب فيه، ما أجاب به الهيتمِيّ في فتاواه الحديثية عن ذلك، قال: الذكر بالقلب لا فضيلة فيه من حيث كونه ذكراً متعبَّداً بلفظه، وإنما فيه فضيلة من حيث استحضاره لمعناه، من تنزيه الله تعالى وإجلاله بقلبه، وبهذا يُجمع بين قول النووي: ذكر اللسان مع حضور القلب أفضل من ذكر القلب. . . إلخ، وقول غيره: ذكر القلب لا ثواب فيه، فمن نفى عنه الثواب أراد من حيث لفظه، ومن أثبت فيه ثواباً أراد من حيث حضوره بقلبه، كما ذكرناه، ولا فرق في جميع ذلك بين المعذور وغيره، فتأمل ذلك فإنه مهم.

قلت: وهو كما قال، فإنه توفيق في غاية الحسن، ويدُلُّ عليه ما يأتي عن الفخر الرازي من قوله: الذكر بالقلب هو التفكر في أدلة الذات والصفات، وفي أدلة التكاليف من الأمر والنهي، حتى يطَّلع على أحكامها، وفي أسرار مخلوقات الله اهـ. فتفسيره لذكر القلب بهذا موافق لما قاله الهيتميّ، والله الموفق للصواب اهـ.

ومنها ما رواه مسلم والترمذي وابن ماجة عن أبي هُريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يقعد قومٌ يذكرونَ الله تعالى، إلاّ حفتهم الملائكة، وغشيتهم الرحمة، ونزلت عليهم السكينة، وذكرهم الله فيمَنْ عنده».

وروى مسلم عن أبي هُريرة أيضا: كان رسول الله ﷺ يسير في طريق مكة، فمـر على جبل يقال له: جمدان، فقال: «سيروا، هذا جمدان، سبق المفرِّدون» قالوا: وما المفردون يا رسول الله؟ قال: «الذاكرون الله كثيراً والذاكرات» اهـ. ورواه الترمذي، ولفظه في الجواب: «قال المُسْتَهْتَرون».

قال في «المـرقاة»: جُمدان بضم فسكون، والمفرِّدون بتشديد الراء المكسورة وتخفيفهـا، والمستهترون بفتح التاءين، أي: المبالغون في ذكر الله، يضع الذكر عنهم أثقالهم، فيأتون يوم القيامة خفافاً. وقال في «النهاية»: المستهترون بذكر الله،

يعني: الذين أُولعوا به. يقال: أهتر فلان بكذا، واستهتر، فهو مُهْتر به ومُسْتَهتر أي: مولع به، لا يتحدث بغيره اهـ. قال في «المرقاة»: قال الطيبي: لما قربوا أي: الصحابة من المدينة، اشتاقوا إلى الأوطان، فتفرد منهم جماعة وسبقوا، فقال عليه الصلاة والسلام للمتخلفين: سيروا، فقد قَرُبَ الدار، وهذا جمدان، وسبقكم المفرِّدون. يقال: فرد برأيه وأفرد وتفرد بمعنى انفرد به. وأما جواب رسول الله ﷺ عن سؤالهم فمن الأسلوب الحكيم، أي: دعوا سؤالكم هذا، فإنه ظاهر، وسلوا عن السابقين إلى الخيرات، الذين أفردوا أنفسهم لذكر الله تعالى.

ومنها ما رواه الشيخان عن أبي موسى قال: قال رسول الله ﷺ: «مثلُ الذي يذكرُ ربه والذي لا يذكرُ ربه مثلُ الحيِّ والميت».

وأخرج الشيخان أيضاً، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة عن أبي هُريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «يقول الله تعالى: أنا عندَ ظنِّ عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني،فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي،وإن ذكرني في ملأٍ ذكرته في ملأٍ خير منهم».

ومنها ما رواه أحمد والترمذي عن عبد الله بن بُسر، قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ، فقال: أيُّ الناس خير؟ فقال: «طُوبى لمن طالَ عمُرُه وحسُن عمله» قال: يا رسول الله: أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: «أن تفارقَ الدنيا ولسانك رطبٌ من ذكر الله» اهـ.

وروى ابن حبان والبزّار والطبراني عن معاذ قال: آخر كلامٍ فارقت عليه رسول الله ﷺ أن قلتُ: أي الأعمال أحبُّ إلى الله؟ قال: «أن تموتَ ولسانُك رطبٌ من ذكر الله». وزاد الطبراني: قلت: يا رسول الله: أوصني. قال: «عليك بتقوى الله ما استطعت، واذكر الله عند كل حجر وشجر، وما علمت من سوء فأحدث لله فيه توبة، السر بالسر والعلانية بالعلانية» اهـ.

وروى البخاري تعليقاً عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «الشيطانُ جاثمٌ على قلب ابن آدم، فإذا ذكر الله خَنَس، وإذا غفِل وسوس».

وروى مالك والترمذي وابن ماجة عن معاذ قال: ما عمل العبد عملاً أنجى له من عذاب الله من ذكر الله.

وروى الشيخان عن أبي هُريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال حين يصبحُ وحين يمسي سبحان الله وبحمده مئة مرة لم يأت أحدٌ يوم القيامة بأفضل مما جاء به إلا أحدٌ قال مثل ما قال، أو زاد عليه».

وروى مسلم عن سعد بن أبي وقاص قال: كنا عند رسول الله ﷺ، فقال: «أيعجزُ أحدُكم أن يكسبَ كلَّ يوم ألف حسنة؟» فسأله سائل من جلسائه: كيف يكسِبُ أحدنا ألف حسنة؟ قال: «يسبِّح الله مئة تسبيحة، فيُكتب له ألف حسنة، أو يحُط عنه ألف خطيئة». والصحيح ويحط بالواو دون الألف.

وروى مسلم وأصحاب السنن الأربعة عن جويرية أن النبي ﷺ خرج من عندها بُكرةً حين صلى الصبح، وهي في مسجدها، ثم رجع بعد أن أضحى وهي جالسة، قال: «مازلتِ على الحالة التي فارقتُك عليها؟!» قالت: نعم. قال النبي ﷺ: «لقد قلتُ بعدكِ أربع كلماتٍ ثلاث مرات، لو وُزِنت بما قلت منذ اليوم لوزَنَتْهُنَّ، سبحان الله وبحمده، عدد خلقه، ورضا نفسه، وزنة عرشه، ومداد كلماته».

وروى الترمذي وأبو داوود عن يُسَيرة ـ بالتصغير ـ وكانت من المهاجرات، قالت: قال لنا رسول الله ﷺ: «عليكُنَّ بالتسبيح والتهليل والتقديس، واعقدن بالأنامل، فإنهن مسؤولات مستنطقات، ولا تغفلن فتنسين الرحمة». قال في «المرقاة»: فيه جواز عد الأذكار، ومأخذ سبحة الأبرار، وقد كان لأبي هُريرة خيطٌ فيه عقد كثيرة يسبِّح بها، وزعمُ أنها بدعة غير صحيح لوجود أصلها في السنة.

قلت: وأشد منه في الدلالة على جواز اتخاذ السُّبْحة وكونها داخلة فيما يعين على البر والتقوى، ما رواه أبو داوود والترمذي والنسائي من حديث عبد الله بن عمر، قال: رأيت رسول الله ﷺ يعْقِد التسبيح. وفي رواية لأبي داوود: بيمينه. وسكت عنه. وقال الترمذي: حسن غريب من حديث الأعمش.

وأما ما رواه أبو داوود والترمذي وقال: حسن غريب، وكذا ابن حبان والحاكم والنسائي في «اليوم والليلة» من حديث سعد بن أبي وقّاص أنه دخل مع رسول الله ﷺ على امرأة، وبين يديها نوى وحصى تسبح به، فقال: «ألا أُخبرك بما هو أيسرُ عليكِ من هذا وأفضل؟ سبحان الله عددَ ما خلق الله في السماء، وسبحان الله عدد ما خلق في الأرض، وسبحان الله عدد ما بين ذلك، وسبحان الله عدد ما هو خالق، والله أكبر مثل ذلك، والحمد لله مثل ذلك، ولا إله إلا الله مثل ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذلك» فليس من باب النهي عن ذلك، بل هو من باب الإرشاد إلى ما هو أيسر وأفضل، كما وقع في حديث أمنا جويرية السابق قريباً، وإلا كان نهياً عن العبادة بعد صلاة الصبح في مصلى الإنسان الوارد في فضلها من الأحاديث ما لا يُحصى، بل الحديث دالٌ على فضل التسبيح في ذلك النوى والحصى، لقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث المذكور. «أفضلُ من ذلك» فدل على أن ذلك فاضل، ولكن هذا أفضل منه، ولو كان منهيًا عنه لنهى عنه. فالقول بأن اتخاذ السُّبحة بدعةٌ هو البدعة اهـ.

ومنها ما رواه أحمد والترمذي، وقال: هذا حديث غريب، عن أبي سعيد أن رسول الله ﷺ سُئِل: أيُّ العباد أفضل وأرفع درجة عند الله يوم القيامة؟ قال: «الذاكرونَ الله كثيراً والذاكراتُ» قيل: يا رسول الله: ومن الغازي في سبيل الله؟ قال: «لو ضربَ بنفسه في الكفار والمشركين حتى ينكسر ويختضب دماً فإنَّ الذاكر لله أفضل منه درجة».

وروى البيهقي في «الدعوات الكبير» وابن أبي شَيْبة، وابن أبي الدُّنيا عن عبد الله بن عُمر عن النبي ﷺ أنه كان يقول: «لكل شيءٍ صَقالة، وصقالة القلوب ذكر الله، وما من شيء أنجى من عذاب الله من ذكر الله» قالوا: ولا الجهادُ في سبيل الله؟! قال: «ولا أن يضرِبَ بسيفه حتى ينقطع».

ورواه أحمد والطبراني وابن أبي شَيْبة مرفوعاً بلفظ: «ما عمِلَ آدميٌّ عملاً أنجى له من عذاب الله من ذكر الله» قالوا: ولا الجهاد في سبيل الله؟! قال: «ولا الجهاد في سبيل الله، إلا أن يضرِبَ بسيفه حتى ينقطع» قاله ثلاث مرات اهـ.

وأخرج الترمذي وابن ماجة وصححه الحاكم، وأخرجه «الموطأ» من حديث أبي الدرداء مرفوعاً: «ألا أُخبركم بخير أعمالِكم، وأزكاها عند مليكِكم، وأرفعها في درجاتكم، وخيرٍ لكم من إنفاق الذهب والورِق، وخيرٍ لكم من أن تلقَوْا عدوَّكم فتضرِبوا أعناقهم ويضرِبوا أعناقكم» قالوا: بلى يا رسول الله. قال: «ذكر الله عز وجل» اهـ.

قال في «فتح الباري»: قد يستشكل هذا الحديث بما ورد في فضل المجاهد أنه كالصائم لا يفطر، وكالقائم لا يفتُر، وغير ذلك مما يدل على أفضليته على غيره من الأعمال الصالحة، قال: وطريق الجمع والله أعلم هو أن المراد بذكر الله في حديث أبي الدرداء الذكر الكامل، وهو ما يجتمع فيه ذكر اللسان والقلب بالتفكر في المعنى، واستحضار عظمة الله تعالى، وأن الذي يحصُل له ذلك يكون أفضل ممن يقاتل الكفار مثلاً من غير استحضار لذلك، وأن أفضلية الجهاد إنما هي بالنسبة إلى ذكر اللسان المجرد، فمن اتفق له أنه جمع ذلك، كمن يذكر الله بلسانه وبقلبه واستحضاره وكل ذلك حال صلاته أو صيامه أو صدقته أو قتاله الكفار مثلاً فهو الذي بلغ الغاية القُصوى والعلم عند الله تعالى.

وأجاب القاضي أبو بكر بن العربي بأنه ما من عمل صالح إلا والذِّكر مشترط في تصحيحه، فمن لم يذكر الله بقلبه عند صدقته أو صيامه مثلاً فليس عمله كاملاً، فصار الذكر أفضل الأعمال من هذه الحيثية، ويشير إلى ذلك حديث: «نيةُ المؤمن أبلغُ من عمله» اهـ.

وفي الزرقاني على «الموطأ»: قال الباجيّ: الذكر باللسان والقلب، وهو ذكره عند أوامره بامتثالها، والمعاصي باجتنابها، وذكر اللسان واجب كالفاتحة في الصلاة والإحرام والسلام وشبه ذلك، ومندوب وهو سائر الأذكار، فالواجب يحُتمل أن يفضَّل على سائر أعمال البر، والمندوب يحُتمل أن يفضَّل لعظم ثوابه وهُداه إلى طريق الخير، أو لكثرة تكرره اهـ.

وقال في «فتح الباري» أيضاً: الذكر له إطلاقات، فقد يراد به الإتيان بالألفاظ التي ورد الترغيب في قولها، والإكثار منها مثل الباقيات الصالحات، وقد

يراد به المداومة والمواظبة على العمل بما أوجبه أو ندب إليه، كتلاوة القرآن، وقراءة الحديث، ومدارسة العلم، والتنفل بالصلاة، ثم الذكر يقع تارةً باللسان ويُؤجر عليه الناطق ولا يُشترط استحضاره لمعناه، ولكن يُشترط أن لا يقصدَ به غير معناه، وإن انضاف إلى النُّطق الذكر بالقلب فهو أكمل، فإن انضاف إلى ذلك استحضار معنى الـذكـر وما اشتمل عليه من تعظيم الله تعالى، ونفي النقائص عنه ازداد كمالاً، فإن وقع ذلك في عمل صالح مهمٍّ فُرِضَ من صلاة أو جهاد أو غيرهما ازداد كمالاً، فإن صح التوجه وأخلص لله تعالى في ذلك فهو أبلغ الكمال.

وقـال الفخـر الـرازي: المراد بذكـر اللسـان الألفاظ الدالة على التسبيح والتحميد والتمجيد. والذكر بالقلب التفكر في أدلة الذات والصفات، وفي أدلة التكاليف من الأمر والنهي حتى يطّلع على أحكامها، وفي أسرار مخلوقات الله. والـذكـر بالجوارح هو أن تصيرَ مستغرقةً في الطاعات، ومن ثمَّ سَمّى الله تعالى الصـلاة ذكراً، فقال: ﴿فاسعَوْا إلى ذكرِ اللهِ﴾ [الجمعة: ٩]، ونقل عن بعض العـارفين قال: الـذكر على سبعة أنحاء، فذكر العينين بالبكاء، وذكر الأذنين بالإصغاء، وذكر اللسان بالثناء، وذكر اليدين بالعطاء، وذكر البدن بالوفاء، وذكر القلب بالخوف والرجاء، وذكر الروح بالتسليم والرضاء اهـ.

ومما جاء في فضل الذكر ما أخرجه البخاري والترمذي عن أبي هُريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لله ملائكةً يطوفون في الطرق، يلتمسون أهلَ الذكر، فإذا وجـدوا قومـاً يذكـرونَ الله، تنـادَوْا هَلُمّـوا إلى حاجتكم، قال: فيحُفّونهم بأجنحتهم إلى سماء الدنيا، قال: فيسألهُم ربهم عزَّ وجل، وهو أعلم منهم: ما يقول عبادي؟ قال: تقول: يسبِّحونك ويكبرُّونك ويحمدونك. قال: فيقول: هل رآوْني؟ قال: فيقـولون: لا والله ما رأوْك. قال: فيقولُ: كيف لو رَآوْني؟ قال: يقولون: لو رأوْك كانوا أشدَّ لك عبادةً وأشدَّ لك تمجيداً وأشدَّ لك تسبيحاً. قال: يقول: فما يسألونني؟ قال: يقولون: يسألونك الجنة. قال: يقول: وهل رأوها؟ قال: يقـولـون: لا والله ما رأوْهـا. قال: فيقول: فكيف لو أنهم رأوها؟ قال: يقولون: لو أنهم رأوها كانوا أشدَّ عليها حرصاً، وأشدَّ لها طلباً، وأعظم فيها رغبةً، قال: فممَّ يتعوذون؟ قال: يقولون: من النار. قال: يقول: وهل رأوها؟ قال:

يقولون: لا والله ما رأوها. قال: يقول: فكيف لو رأوها؟ قال: يقولون: لو رأوها كانوا أشدَّ منها فراراً، وأشد منها مخافةً. قال: فيقول: فأشهدكم أني قد غفرت لهم. قال: يقول ملَك من الملائكة: فيهم فلان ليس منهم، إنما جاء لحاجة. قال: هم الجلساء». وفي رواية: «هم القوم لا يشقى جليسهم». وللترمذي: «لا يشقى لهم جليسٌ». وفي رواية: «لا يشقى بهم جليسهم» اهـ.

قال في «فتح الباري»: وفي رواية: «يمجّدونك». وفي رواية: «يحمدونك، ويمجـدونـك، ويذكرونك». وفي رواية: «عباداً لك في الأرض، يسبحونك، ويكبرونك، ويهللونك، ويحمدونك، ويسألونك». وفي حديث أنس عند البزار: «ويعـظمون آلاءك، ويتلون كتابك، ويصلون على نبيك، ويسألونك لآخرتهم ودنياهم» اهـ.

وفي رواية مسلم: «إن لله ملائكةً سيارةً فُضلاً، يبتغون مجالس الذكر، فإذا وجدوا مجلساً فيه ذكر قعَدوا معهم، وحفَّ بعضهم بعضاً بأجنحتهم، حتى يملؤوا ما بينهم وبين السماء الدنيا. فإذا تفرقوا عرجوا وصعدوا إلى السماء، قال: فيسألهم الله وهـو أعلم: من أين جئتم؟ فيقـولـون: جئنـا من عنـد عبـادك في الأرض يسبحـونـك ويكبرونك ويهللونك ويحمدونك ويسألونك. قال: وماذا يسألوني؟ قالوا: يسألونك جنتك. قال: وهل رأَوْا جنتي؟ قالوا: لا أي رب. قال: وكيف لو رأَوْا جنتي؟ قالوا: ويستجيرونك. قال: ومِمَّ يستجيروني؟ قالوا: من نارك. قال: وهل رأوا ناري؟ قالوا: لا. قال: فكيف لو رأوا ناري؟ قالوا: يستغفرونك. قال: فيقول: قد غفرت لهم، فأعطيتهم ما سألوا، وأجرتهم مما استجاروا، قال: يقولون: رب فيهم فلان خطّاء وإنما مر فجلس معهم. قال: فيقول: وله غفرت، هم القوم لا يشقى بهم جليسهم». وقوله: فضلاً ـ بضم فسكون ـ جمع فاضل، كبزل وبازل، وفيه روايات أخر اهـ.

قال في «فتح الباري»: يؤخذ من مجموع هذه الطرق المراد بمجالس الذكر، وأنها التي تشتمل على ذكر الله تعالى بأنواع الذكر الوارد من تسبيح وتكبير وغيرهما، وعلى تلاوة كتاب الله تعالى، وعلى الدعاء بخيري الدنيا والآخرة، وفي دخول قراءة

الحديث النبوي، ومدارسة العلم الشرعي ومذاكرته، والاجتماع على صلاة النافلة في هذه المجالس نظر، والأشبه اختصاص ذلك بمجالس التسبيح والتكبير، ونحوهما، والتلاوة حسب، وإن كانت قراءة الحديث ومدارسة العلم والمناظرة فيه من جملة ما يدخل تحت مسمى ذكر الله تعالى اهـ .

قلت: لا يظهر ما قاله ابن حجر هنا من عدم دخول قراءة الحديث النبوي ومدارسة العلم الشرعي والاجتماع على صلاة النافلة في مجالس الذكر، بل المتعين دخولها، لأنها من أفضل العبادات، وفي بعض روايات الحديث: «يذكرونك»، وقد مر عن ابن حجر نفسه أن من إطلاقات الذكر المواظبة على العمل بما أوجبه أو ندب إليه، كتلاوة القرآن، وقراءة الحديث، ومدارسة العلم، والتنفل بالصلاة. . . إلى آخر ما مر عنه. فكيف تكون هذه الأشياء صادقاً عليها الذكر كما نص عليه هو وغيره وتكون خارجةً منه هنا؟! وقد مر أيضاً تفسير حلق الذكر بمجالس الحلال والحرام، وهو نص فيما قلناه، والعلم لله تعالى اهـ

قال ابن حجر. وفي عبارة «لا يشقى جليسهم» مبالغة في نفي الشقاء عن جليس الذاكرين، فلو قيل: سعد بهم جليسهم لكان ذلك في غاية الفضل، لكن التصريح بنفي الشقاء أبلغ في حصول المقصود.

وفي الحديث فضل مجالس الذكر والذاكرين، وفضل الاجتماع على ذلك، وأن جليسهم يندرج معهم في جميع ما يتفضل الله تعالى به عليهم إكراماً لهم ولو لم يشاركهم في أصل الذكر.

وفيه محبة الملائكة لبني آدم واعتناؤهم بهم.

وفيه أن السؤال قد يصدر من السائل وهو أعلم بالمسؤول عنه من المسؤول لإظهار العناية بالمسؤول عنه، والتنويه بقدره، والإعلان بشرف منزلته.

وقيل: إن في خصوص سؤال الله الملائكة عن أهل الذكر الإشارة إلى قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فيها مَنْ يفسِدُ فيها. . . إلخ﴾ [البقرة: ٣٠] فكأنه قيل لهم: انظروا إلى ما حصل منهم من التسبيح والتقديس، مع ما سلط عليهم من الشهوات ووساوس

الشيطان، وكيف عالجوا ذلك وضاهَوْكم في التسبيح والتقديس؟

وقيل: إنه يؤخذ من هذا الحديث أن الذكر الحاصل من بني آدم أعلى وأشرف من الذكر الحاصل من الملائكة، لحصول ذكر الآدميين مع كثرة الشواغل، ووجود الصوارف، وصدوره في عالم الغيب، بخلاف الملائكة في ذلك كله.

وفيه بيان كذب من ادّعى من الزنادقة أنه يرى الله تعالى جهراً في دار الدنيا، وقد ثبت في «صحيح» مسلم من حديث أبي أُمامة رفعه: «واعلَموا أنَّكم لن تَرَوا ربَّكم حتى تموتوا».

وفيه جواز القسم في الأمر المحقق تأكيداً له وتنويهاً به.

وفيه أن الذي اشتملت عليه الجنة من أنواع الخيرات، والنار من أنواع المكروهات، فوق ما وصفتا به، وأن الرغبة والطلب من الله والمبالغة في ذلك من أسباب الحصول انتهى.

ثم اعلم أن ما قيل من فضل الذكر إنما هو لأهل الدين والكمال، لا لعموم الذاكرين كما غرَّ به هذا الرجل المفتري أتباعه المفسدين به، ففي الزرقاني على «الموطأ» عند حديث: «فيقال إنهم قد أَحْدثوا بعدك» ما نصه: قال ابن عبد البر: كل من أحدث في الدين ما ليس منه فهو من المطرودين عن الحوض، وأشدهم من خالف جماعة المسلمين كالخوارج والروافض وأصحاب الأهواء، وكذلك الظلمة المسرفون في الجور وطمس الحق، والمعلنون بالكبائر، فكل هؤلاء يُخاف عليهم من أن يكونوا ممن عُنوا بهذا الخبر اهـ.

وفيه أيضاً عند حديث: «من قال سبحان الله وبحمده في يوم... إلخ» قال ابن بطال: الفضائل الواردة في التسبيح والتحميد ونحو ذلك إنما هي لأهل الشرف في الدين والكمال، كالطهارة من الحرام، وغير ذلك، فلا يظنُّ ظانٌّ أن من أدمن الذكر، وأصر على ما شاء من شهواته، وانتهك دين الله وحرماته أنه يلتحق بالمطهرين المقدسين، ويبلغ منازل الكاملين بكلام أجراه على لسانه ليس معه تقوى ولا عمل صالح اهـ.

ونقله في «فتح الباري» برمته عن ابن بطال أيضاً، وزاد: ويشهد له ﴿أم حسِبَ الذينَ اجْترَحوا السيئاتِ أنْ نجعَلَهم كالذينَ آمنُوا وعمِلُوا الصالحاتِ سواءً محياهُم ومماتُهم ساءَ ما يحكمونَ﴾ [الجاثية: ٢١] اهـ . ويأتي إن شاء الله تعالى الكلام على هذه الآية مستوفى إن شاء الله تعالى في فصل: إن صلاته المخترعة لا يُبطلها الرياء اهـ .

وما قاله ابن بطال في الذكر مثله ما مر عن القرطبي من أن الذكر يختلف ثوابه باختلاف أحوال الذاكرين. . . إلخ ما مر عنه اهـ .

فقد تبين لك من هذا كله قبح مقالة هذا الرجل المفتري في تفضيل هذه الصلاة المخترعة على كتاب الله العزيز بهذا العدد الكثير، وأذكر لك ما في عزوه ذلك التفضيل للنبي ﷺ من الإثم الكبير.فأقول:

فصــل
في ردّ قوله إن النبي ﷺ أخبره بذلك الفضل.

فأقول: في الحديث الصحيح المتواتر رواه البخاري ومسلم وغيرهما: «من كذب علي متعمداً فَلْيتبوأ مَقعده من النار».

قال السيوطي وغيره: إنه رواه نحو مئتين من الصحابة رضوان الله عليهم. وقد قال الإشبيلي: اتفق العلماء على أنه لا يجوز لمسلم من المسلمين أن يقول: قال النبي ﷺ كذا ونحوه من صيغ الجزم، حتى يكون القول عنده برواية، ولو على أقل وجوه الروايات، لقوله ﷺ: «من كذبَ عليَّ متعمداً فَلْيتبوأ مَقعده من النار» اهـ. وأقل وجوه الرواية أي أضعفها الوجادة، ولذلك يجعلونها آخر أقسام التحمل.

وهذا الرجل مقرٌّ بأنه لا رواية له في كل ما قال إلا المشافهة للنبي ﷺ في القرن لثاني عشر، وقد مر لك في باب الرؤية ما يشفي ويكفي من أن ذلك لا تُبنى عليه حكام الشرع، فراجعه إن شئت.

وعقد سيدي عبد الله ذلك في «طلعة الأنوار» فقال:

ولا يَقولُ مسلمٌ قالَ النّبي بلا روايةٍ لخوفِ الكَذِبِ

قال في شرحه: وهذا إذا لم يكن الحديث في أحد الكتب المختصة بالصحة، والكتاب مقابَل، وإلا فيجوز أن يقول: قال النبي ﷺ كذا دون رواية، لأنه مظنون الصحة حينئذٍ، ومبني الصحة والضعف على الظن.

وقد كفر الجُوَيْنيّ متعمد الكذب عليه عليه الصلاة والسلام. وانتصر له ابن المنير بأن الوعيد لو كان بمطلق النار كان كل كذب كذلك، وبأن الكاذب عليه في تحليل حرام مثلاً لا ينفك عن استحلال ذلك الحرام أو الحمل على استحلاله، واستحلال الحرام كفر، والحمل على الكفر كفر. وضعف قول أبي محمد الجُوَيْني

ابنه إمام الحرمين ومنْ بعده.

قال في «فتح الباري»: والجمهور على أنه لا يكفر إلا إذا اعتقد حلَّ ذلك اهـ

وفي العيني: قال ابن الصلاح: لا تقبل روايةُ ممن كذب على النبي ﷺ متعمداً أبداً، ولا تُقبل توبته منه، بل يتحتم جرحه دائماً على ما قال أحمد بن حنبل، وأبو بكر الحُمَيْدي شيخ البخاري، وأبو بكر الصَّيرْفي. وقال النوويّ: المختار القطع بصحة توبته من ذلك، وقَبول روايته بعد صحة التوبة بشروطها اهـ

فقد علمت أن دعوى هذا الرجل رواية ما ذكره عن النبي ﷺ أبعد له من الله تعالى، وأكثر إثماً، فإن النبي ﷺ معصوم من الكذب حيًّا وميتاً، منزه عن أن يقول: إن شيئاً من كلام المخلوقين أفضل من القرآن أو يوازيه. وقد قال ﷺ في حياته وتصديه لبيان الشريعة في حال أمره بذلك ووجوبه عليه ضدَّ ما نسبه له هذا المفتري عليه، فقد قال: «إن فضل القرآن على سائر الكلام، كفضل الله تعالى على سائر الخلق... الخ» ما مر من الأحاديث، فكيف يكذب عليه بهذا بعد انقطاع التكليف واستقراره في أعلى الفردوس؟!! حاشاه مما يقوله عليه هذا المفتري، أو نجعل مقالة هذا الرجل المفتري وحياً صحيحاً نزل عليه به جبريل في قبره الشريف بخصوص شريعة هذا الرجل التي نحتاج إلى التوفيق بينها وبين الأحاديث النبوية الكثيرة المتقدمة، وهذا معلوم أنه لعب في الدين، لا يقوله أحد اهـ.

وما أجاب به مجيبهم المتعصب في «جيشه» مما هو منقول عن الإمام الغزالي قائلاً: إن جعل شيخه المضل له صلاة الفاتح تعدل ستة آلاف من القرآن مثل ما قاله الغزالي، هو على تسليم كلام الإمام الغزالي ليس بجواب له بعيد عن مرامه، بينه وبين مقالة هذا الرجل مثل ما بين السماء والأرض، ويتبين لك ذلك بجلب كلام الغزالي برمته، وتبيين مراده، وما قاله الغزالي نقله عنه الزرقاني على «الموطأ» عند حديث أبي الدرداء المتقدم في فضل الذكر: «ألا أُخبركم بخير أعمالكم...

الخ» فقال الزرقاني: مقتضى هذا الحديث أن الذكر أفضل من التلاوة، ويعارضه حديث أفضل عبادة أمتي تلاوة القرآن.

قلت: ويعارضه جميع ما مر من الأحاديث الكثيرة.

قال الزرقاني: وجمع الغزالي بأن القرآن أفضل لعموم الخلق، والذكر أفضل للذاهب إلى الله تعالى في جميع أحواله في بدايته ونهايته، فإن القرآن مشتمل على صنوف المعارف والأحوال والإرشاد إلى الطريق، فما دام العبد مفتقراً إلى تهذيب الأخلاق وتحصيل المعارف فالقرآن أولى، فإن جاوز ذلك واستولى الذكر على قلبه فمداومة الذكر أولى، فإن القرآن يجاذب خاطره، ويسرح به في رياض الجنة، والذاهب إلى الله تعالى لا ينبغي أن يلتفت إلى الجنة، بل يجعل همه همًّا واحداً، وذكره ذكراً واحداً، ليدرك درجة الفناء والاستغراق، ولَذكْر الله أكبر اهـ.

فهذا هو كلام الإمام الغزالي الذي استدل به هذا المجيب المتعصب لمقالة شيخه الشيعة الفاضحة، وجعله مساوياً لها، وجلبناه برمته ليُعلم بالوقوف عليه أنه ليس بينه وبين مقالة هذا الرجل المفتري نسبةٌ ما، فلا يتردد عاقل في أنه لا يمكن أن يكون جواباً عن هذه المقالة البشيعة، ولا أنه من جنسها، فإن الغزالي ذهب في كلامه هذا إلى منزع صوفي في تربية العبد نفسه، ولم يذكر أفضليةً للذكر على القرآن أصلاً، بل قال: إن القرآن أولى للإنسان من حيث إصلاحه لنفسه في حال من أحواله، والذكر أولى له في حال آخر، كالأدوية بعضها يصلُح لغلبة الصفراء، وبعضها للبلغم، وبعضها للسوداء. وما قاله هو عين ما مر في الفصل السابق قبل هذا بفصل، من أن الذكر المأثور في وقت أو حال الاشتغالُ به في ذلك الوقت أو الحال أفضل من الاشتغال بتلاوة القرآن فيهما، كالأذكار في السجود والركوع، فإنها فيهما أفضل من قراءة القرآن، بل قراءة القرآن فيهما مكروهة في مذهب مالك رحمه الله تعالى لما في مسلم من قوله ﷺ: «أُمرتُ أن لا أقرأ القرآن راكعاً أو ساجداً» وعلة ذلك على ما قال بعض العلماء هي أنهما حالتا ذلٍّ، فخُصتا بالذكر، وكُره الجمع فيهما بين كلام الخالق والمخلوق، فما ذكره الغزالي من هذا القبيل لا من باب التفضيل، بل من باب الخصوصيات التعبدية... إلخ ما مر

في الفصل المذكور.

وأيضاً الإمام الغزالي رحمه الله تعالى لم يخص في كلامه ذكراً عن ذكر، بل قال: الذكر أفضل للذاهب إلى الله تعالى. وأكثر الأذكار الواردة عن النبي ﷺ فضلها مذكور في القرآن، كالتسبيح والتحميد والتهليل كما مر، والألفاظ الواردة في القرآن إذا وقع تفضيلها عليه كان ذلك من تفضيل بعض القرآن على بعض، ويأتي الكلام فيه قريباً إن شاء الله تعالى مستوفى.

ومعلوم من جلالة الغزالي أنه لم يقصد بالذكر إلا الذكر الوارد عن النبي ﷺ لا المخترع، وأين هذا من كلام هذا الرجل الذي هو نص لا يحتمل التأويل في تفضيل صلاة لم ترد عن النبي ﷺ على جميع القرآن، بأنها تعدل ستة آلاف منه؟! فإن ألفاظ العدد نص في معانيها محصورة عليها، كما نص عليه جميع الأصوليين.

فقول هذا الرجل المفتري: تعدل ستة آلاف من القرآن. نص لا يحتمل سوى معناه الموضوع له، بل قد مر أن هذا ليس تفضيلا لصلاته على القرآن، بل إنما هو إعدام لفضله من أصله، فراجعه إن شئت.

وهذا المنزع الذي ذكره الغزالي كثير في كلام العلماء، فمثله ما ذكره ابن حجر في «فتاواه الحديثيه»، فإنه قال: لا إله إلا الله أفضل عند أئمة الظاهر من ذكر الجلالة مطلقاً، وعند أهل الباطن الحال يختلف باختلاف أحوال السالك، فمن هو في ابتداء أمره، ومقاساة شهود الأغيار، وعدم انفكاكه عن التعلق بها وعن إرادته وشهواته وبقائه مع نفسه يحتاج إلى إدمان الإثبات بعد النفي، حتى يستولي عليه سلطان الذكر وجواذب الحق المترتبة على ذلك، فإذا استولت عليه حتى أخرجته عن شهواته وحظوظه وجميع أغراض نفسه صار بعيداً عن شهود الأغيار، واستولى عليه مراقبة الحق أو شهوده، فحينئذٍ يكون مستغرقاً في حقائق الجمع الأحدي، والشهود السرمدي الفردي، فالأنسب بحالة الإعراض عما يذكره بالأغيار، والاستغراق فيما يناسب حاله من ذكر الجلالة فقط، لأن ذلك فيه تمام لذته، ودوام مسرته ونعمته، ومنتهى أربه ومحبته، بل إذا وصل السالك لهذا المقام، وأراد قهر نفسه إلى الرجوع إلى شهود غيره حتى ينفيه أو يتعلق به خاطره لا تطاوعه

نفسه المطمئنة لما شاهدت من الحقائق الوهبية والمعارف الذوقية والعوارف اللدنية، وكذا يقال في الذكر باللسان وبالقلب أو بالقلب فقط، فبلسان أهل الظاهر ذكر اللسان والقلب أفضل مطلقاً، وعند أهل الطريق في ذلك تفصيل تفهمه مما قبله إن وعيته وتأملته، فإن المستغرق قد يعرض له من الأحوال ما يلتجمُ به لسانه، ويصير في غاية من مقام الحيرة والدهشة، فلا يستطيع نطقاً، أو يتفرق بسبب نطقه ما هو متمثل به من معالي تلك الأحوال، وما هو مستغرق من بحار العرفان والكمال، والحاصل أن الأولى بالسالك قبل الوصول إلى هذه المعارف أن يكون مديماً لما يأمره به أستاذه الجامع لطرفي الشريعة والحقيقة، فإنه هو الطبيب الأعظم، فبمقتضى معارفه الذوقية وحكمه الربانية يعطي كل بدن ونفس ما يراه هو اللائق بشفائها، والمصلح لغذائها، فإن لم يكن له أستاذ كذلك فلا يعدل عن ذكر لا إله إلا الله بلسانه وقلبه، بل يُديم ذلك إلى أن يفتح الله له ما يعلم به خير الأمرين في الترقي إلى شهود العين، حقق الله لنا ذلك بمنه وكرمه.

والذكر الخفي قد يُطلق ويراد به ما هو بالقلب فقط، وما هو بالقلب واللسان بحيث يسمع نفسه ولا يسمعه غيره، ومنه: خير الذكر الخفي، أي: لأنه لا يتطرق إليه الرياء، وأما حيث لم يُسمع نفسه، فلا يُعتد بحركة لسانه، وإنما العبرة بما في قلبه، على أن جماعة من أئمتنا وغيرهم يقولون: لا ثواب في ذكر القلب وحده، ولا مع اللسان حيث لم يسمع نفسه، وينبغي حمله على أنه لا ثواب عليه من حيث الذكر المخصوص، أما اشتغال القلب بذلك، وتأمل معانيه، واستغراقه في شهودها، فلا شك أنه بمقتضى الأدلة يثاب عليه من هذه الحيثية الثواب الجزيل، ويؤيده خبر البيهقي: «الذكر الذي لا تسمعه الحفظة، يزيد على الذكر الذي تسمعه الحفظة سبعين ضعفاً» اهـ. فهذا هو الذي ذكر الغزالي رحمه الله تعالى، وأمثال هذا كثيرة، فكيف يستدل به هذا المجيب على مقالته الشنيعة البشيعة؟!

فصل

في أن كلام هذا الرجل لو قدرنا تقديراً فاسداً أنه نص قابل للتأويل، فما لنا ولتأويل كلام مخلوق في القرن الثاني عشر عند فساد الناس وانقطاع التربية، فإن تأويل المتشابه خاص بكلام الله تعالى أو كلام نبيه ﷺ، لأن جميع كلامه عليه الصلاة والسلام راجع إلى الوحي، لقوله تعالى: ﴿وما ينطِقُ عن الهوى إن هُو إلا وحيٌ يوحَى﴾ [النجم: ٣، ٤] قال الجزائري:

وكلُّ ما أَوْهَمَ القرآنُ من شُبَهٍ ... أو الحديثُ فأوِّلْ غيرَ محتملِ
أو خُذْ بمعناهُ واترُكْ لفظَ ظاهرِهِ ... منزهاً مثل رأيِ السادةِ الأوَلِ

وقال المقري في «منظومته»:

والنصُّ إنْ أوهَمَ غيرَ اللائق ... بالله كالتشبيهِ بالخلائق
فاصرِفْه عن ظاهرِه إجماعا ... واقْطَعْ عن الممتنعِ الأطْماعا

ومحل الدلالة منه قوله: والنص، فإن المراد بالنص القرآن أو الحديث كما نص عليه أهل الأصول، قال في «مراقي السعود»:

ويُطلقُ النصُّ على ما دلَّ ... وفي كلامِ الوحي... الخ

قال شارح المنظومة الشيخ عليش عند الكلام على هذه الأبيات: قال المحقق الأمير لطيفة: سأل الشعراني شيخه الخواص: لماذا يُؤول العلماء الكلام الموهم الواقع من الشارع ولا يؤولون الواقع من الولي، مع أن المادة واحدة في الجملة؟ فقال: لو أنصفوا لأوَّلوا الواقع من الولي بالأوْلى لأنه معذور بضعفه أحوال الحضرة، بخلاف الشارع فإنه ذو مقام مكين اهـ .

قلت: دلت هذه المقالة دلالة واضحة على تسليم الشعراني وشيخه لعدم تأويل ما يصدر من الولي، غير أنهما استشكلا لم لا يؤول الصادر من الولي، ويأتي الجواب عن استشكالهما قريباً إن شاء الله تعالى.

وقال الشيخ زروق في «قواعده»: لا يقبل في باب الاعتقاد موهم ولا مبهم،

ولا يسلم لأحد فيه ما وقع منه دون كلام فيه، بل يرد في نفسه وذكره، وإن عدم تؤول بما يرده لأصل الحق إن وافق أصلاً شرعيًا في إطلاقه، وثبتت إمامة قائله، كما في «رسالة ابن أبي زيد في مسألة الاستواء وغيره، وليس صوفي بأولى من فقيه، ولا فقيه بأولى من صوفي في ذلك، بل الصوفي ربما كان أعذر لضيق العبارة عن مقاصده، وقصر ما تكلم فيه على نوعه، ورَوْمه التحقيق بإشارته، فإن سُوغ التأويل في أحدهما لرمه في الآخر، وإن قيل: لا يُتأول إلا كلام المعصوم فتأويل الأئمة كلام مثلهم ناقض له، أو هي مردودة عليهم، أو لكلٍّ اجتهاده، إذ الخلاف في المسألة بوجود كل ذلك بعد ما لا يحتمل الحق بوجه، والله سبحانه وتعالى أعلم اهـ .

والجواب عن استشكال الشيخ الخواص في عدم تأويل العلماء لما يصدر من الولي هو أن الصادر من النبي عليه الصلاة والسلام محقَّق أنه من الله تعالى، فاحتيج إلى تأويل متشابهه، كما وقع في القرآن العزيز على أحد الأوجه المذكورة في ذلك عند علماء السنة، وأما ما صدر من الولي فغير محقق أنه من الله تعالى، لعدم عصمته، وعدم تمييز الولي الحق من المدّعي في الجملة، فلو أُول ما يصدر من أحد من الأولياء مما يخالف ظاهر الشرع لأدى ذلك إلى فساد الشرع، لدعوى كل احد صدر منه ذلك الولاية، وصعوبة تمييز الولي الحقيقي من غيره، فيؤول الحال إلى عدم ضبط الشريعة المطهرة، ووقوع الخلل فيها، وهي معصومة من ذلك كما هو مستوفى، والله تعالى أعلم

قال في «رد المحتار» الحنفي: وللحافظ السيوطي رسالة سماها «تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي» ذكر فيها أن الناس افترقوا فيه فرقتين، الفرقة المصيبة تعتقد ولايته، والأخرى بخلافها، ثم قال: والرأي عندي وهو القول الفصل فيه طريقة لا ترضاها الفرقتان، وهي اعتقاد ولايته، وتحريم النظر في كتبه، فقد نقل عنه أنه قال: نحن قوم يحرُم النظر في كتبنا، وذلك أن الصوفية تواطؤوا على ألفاظ اصطلحوا عليها، وأرادوا بها معاني غير المعاني المتعارفة منها عند الفقهاء، فمن حملها على معانيها المتعارفة كفر، ونص على ذلك الغزالي في بعض كتبه، وقال: إنه شبيه بالمتشابه في القرآن والسنة، كالوجه واليد والعين، وإذا ثبت أصل الكتاب

عنه فلا بد من ثبوت كل كلمة، لاحتمال أن يدُسَّ فيه ما ليس منه عدوٌّ أو ملحد أو زنديق، وثبوت أنه قصد بهذه الكلمة المعنى المتعارف، وهذا لا سبيل إليه، ومن ادعاه كفر، لأنه من أمور القلب التي لا يطلع عليها إلا الله تعالى اهـ منه.

فقد علم من كلام السيوطي هذا أن الحامل لها على معانيها المتعارفة عند الفقهاء يكفر، ومن حملها على مقصده هو كان كافراً أيضاً، لأنه ادعى ما لا سبيل لمعرفته، ولم يقل إنها تؤول وتصرف عن ظاهرها، فكان الأوجه حرمة نظرها عنده، ويرشد لهذا ما عزاه ابن حجر في فتاواه الحديثية لابن عربي نفسه أيضاً. فإنه قال: قال قُدس سره: نحن قوم تحرُم المطالعة في كتبنا إلا لعارف باصطلاحنا. وذكر مثل ما قاله السيوطي، فقال: إن اللفظ المصطلح عليه حقيقة عند أهله فيما اصطلحوا عليه، ويأتي له ذلك أيضاً قريباً إن شاء الله في «تحفته».

واعلم أن كلمة هذا الرجل المذكورة آنفاً، وجميع مقالاته غير داخلة في مقالات الصوفية التي اختلف العلماء في تأويلها وصرفها عن ظاهرها، لأن ذلك المراد به الكلام المصطلح عليه عندهم، المعروف في اصطلاحاتهم، أو ما تفوهوا به في حال الشطح والغيبة، فإذا حصل منهم أحد الأمرين مما يخالف ظاهر الشرع، فقال كثير من العلماء: إن المتكلم به إذا كان من أعلام الصوفية المشتهرين كالجيْلاني وأضرابه، وكان مشتهراً بمعرفة علم الشرع يُؤول كلامه، ويُرجع بالتأويل إلى المنصوص في الشريعة وقيل: لا يؤول، وتجري عليه الأحكام الظاهرة. وقد مر قريباً ما اختاره السيوطي فيما سطروه في كتبهم، وقال ابن بوْن في «وسيلته»:

وَمُوهِمُ المحذورِ مِنْ عُرْفِ الأولى ... تصوَّفوا واشتُهروا فأوِّلا
ومَنْ بِعُرفِ الشرعِ لم يَشْتهِرِ ... مِن أهلِ ذا الفَنِّ فلا تعتبرْ
وقولُهم في الشَّطْحِ غيرُ لائقِ ... مؤوَّلٌ عن بعضِهِم باللائقِ
أو أنهم قد غُلِبوا وقيلَ لا ... بل ظاهرُ الشرعِ لهُم به اعملاً
وليسَ يُقتدى بهم وإنما ... يهديكَ أن تَقْفوَ سبيلَ العُلَما
ولا تحِدْ عن السوادِ الأعظمِ ... ودعْ بُنَيّاتِ الطريقِ تَسْلمِ
أجارنا اللهُ منَ الضلالِ ... في العقدِ والأقوالِ والأفعالِ

وقال المقري في « إضاءة الدجنة »

وموهمُ المحذورِ من كلامِ قومٍ منَ الصوفيةِ الأعلامِ
جرياً على عُرفهم المخصوصِ يُرجَع بالتأويلِ للمنصوصِ
وما يَفُوهونَ بهِ في الشطحِ فقيلَ: غيرُ مقتضٍ للقدحِ
وهْو إلى التأويلِ ذو انتحالِ أو أنهم قد غُلِبوا في الحالِ
وقيلَ بل يُناط حكمُ الظاهرِ بهِمْ صيانةً لشرعٍ طاهرِ
فلا يُقَرُّ ظاهرٌ في الميلِ عنهُ وذا أمرٌ طويلُ الذيلِ
وليسَ يُقتدى بهم في ذلكْ لأنهُ من أصعبِ المسالكْ
والحزمُ أن يسيرَ مَنْ لم يعلمْ مَعْ رفقةٍ مأمونةٍ لِيسلمْ
ويسلكَ المحجَّةَ البيضاءَ فنورُها للمهتدي استضاءَ
وفي بُنيّات الطريق يخشى سارٍ ضلالاً وهلاكاً يَغْشى
آمَـنَـنَـا الـلـهُ الآفـات في الدينِ والدُّنيا إلى الوفاة

قال الشيخ عليش في شرح هذه الأبيات: الأعلام أي: الذين هم كالجبال في الشهرة وعلو الشأن اهـ .

وفي «تحفة» ابن حجر عاطفاً على ما لا ردة فيه: وشطح ولي حال غيبته أو تأويله بما هو مصطلح عليه بينهم، وإن جهله غيرهم إذ اللفظ المصطلح عليه حقيقة عند أهله لا يُعترض عليهم بمخالفته لاصطلاح غيرهم، كما حققه أئمة الكلام وغيرهم، ومن ثم زل كثيرون في التهويل على محققي الصوفية بما هم بريئون منه، ويتردد النظر فيمن تكلم باصطلاحهم المقرر في كتبهم قاصداً له مع جهله به، والـذي ينبغي بل يتعين وجوب منعه منه، بل لو قيل بمنع غير المشتهر بالتصوف الصادق من التكلم بكلماتهم المشكلة إلا مع نسبتها إليهم غير معتقد لظواهرها لم يبعد، لأن فيه مفاسد لا تخفى.

وقول ابن عبد السلام: يعزر وليّ قال أنا الله ولا ينافي ذلك ولايته، لأنه غير معصوم. فيه نظر، لأنه إن كان غائباً فهو غير مكلف لا يعزر، كما لو أول بمقبول، وإلا فهو كافر، ويمكن حمله على ما إذا شككنا في حاله فيعزر فطماً له، ولا يحكم

عليه بالكفر لاحتمال عذره، ولا بعدم الولاية لأنه غير معصوم.

قال بعض مشايخنا ممن له جمع بين التصوف والعلوم العقلية والنقلية: لو أدركت أرباب تلك الكلمات لَلُمْتهم على تدوينها مع اعتقادي لحقيقتها، لأنها مزلة للعوام والأغبياء المدعين للتصوف، قال: وإنما يتجه إن لم يكن ثم في تدوينها غرض صحيح، كخشية اندراس اصطلاحهم، وتلك المفاسد يدرؤها أئمة الشرع فلا نظر إليها اهـ.

قال محشيه الشرواني: قوله: وإنما يتجه... إلخ أقول: القلب إلى ما قاله ذلك الشيخ أميل، لأن بقاء العلم يتصور بالإلقاء إلى المتأهل له، والتدوين وإن كان أبلغ في حفظ العلم وبقائه كما صرح جوابه، لكن هذه الأولوية لا تقاوم المفاسد المترتبة عليه، مع ما هو مقرر من أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

وقوله: وتلك المفاسد... إلخ محل تأمل، لأن قُصارى ما يتأتى من أئمة الشرع إظهار فسادها لا درؤها وإزالتها، سيما زماننا الذي عُرف فيه المنكر وأُنكر المعروف، واعتقدت العامة في كثير من الفسقة أنه بالولاية موصوف، نسأل الله تعالى الهداية والتوفيق اهـ.

قلت: ما قاله المحشي ظاهر غاية، ويزاد عليه أنه أي فائدة وأي علم يُفقدان في اندراس مصطلحهم، وأي ضرر على من جاء بعد اندراسه من الصوفية وعبر عن مراده بما هو متعارف من العبارات الشرعية، وسلم من الوقوع في الكفر أو الشبهة وإضلال المسلمين، فلا فائدة في التدوين ولا مصلحة، فبقاؤها متمحض للمفاسد، وهذا الذي قاله المحشي الذي هو الصواب، وذكره هو بنفسه في فتاواه الحديثية في الكلام على الحاتمي، وارتضاه وأيده ونصه.

وأما الكتب المنسوبة له، فالحق أنه واقع فيها ما يُنكر ظاهره، والمحققون من مشايخنا ومَنْ قبلهم على تأويل تلك المشكلات بأنها جارية على اصطلاح القوم، وليس المراد منها ظواهرها. قال بعض المحققين من مشايخنا: مع اعتقادي فيه المعرفة الكبرى، والنزاهة العظمى، لو رأيته للمته، وقلت له: قد أودعت في كتبك أشياء كانت سبباً لضلال كثير من الجهال بطريقتك واصطلاحك، فإن أكثر الناس

ليس لهم من الكلام إلا ظاهره، وظاهر تلك الكلمات كفر صريح، ارتبك فيه أقوام اغترّوا بكلامك، ولم يدروا أنه جار على اصطلاحك، فليتك أخليت تلك الكتب من الكلمات المشكلة.

قال ابن حجر: هذا حاصل ما قاله ذلك المحقق، وهو كلام حسن، وإن فرض أن للشيخ عذراً في ذكرها غيرة على طريقتهم أن ينتحلها الكذابون، لأن هذا لو فرض وقوعه كان أخف مما ترتب على ذكر تلك الكلمات من زلل كثير من الناس بسببها، ولقد رأيت ممن ضل بها من يصرح بمكفرات أجمع المسلمون على أنها مكفرات، ومع ذلك يعتقدها وينسبها لابن عربي، ولقد كذب في ذلك، فإن ابن عربي بريء من ذلك باعتبار ما عُلم واستُقرىء من حاله، والحاصل أنه يتعين على كل من أراد السلامة لدينه أن لا ينظر في تلك المشكلات ولا يعوِّل عليها، سواء أقلنا إن لها باطناً صحيحاً أم لا، وأن لا يعتقد في ابن عربي خلاف ما علم منه في حياته من الزهد والعبادة الخارقين للعادة. انتهى منه بلفظه.

فهذا الذي قاله هذا من كون وقوعها لو فُرض أن له نفعاً، لا يوازي ما ترتب على ذكرها من زلل كثير من المسلمين بسببها، ووقوعهم بسببها في الكفر الصريح هو حين نقله عن المحشي الشرواني، وقد قدمت أن لا مصلحة للقوم في بقائها رأساً، والقاعدة المتفق عليها هي أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

•قول المحشي. إن قُصارى ما يتأتى من أئمة الشرع إظهار فسادها لا دروُها ... الخ، يراد عليه أن العلماء إذا أنكروا عليهم مريدين درء مفاسدهم تتعصب لهم علماء آخرون قد تشربت من محبتهم أعضاؤهم، وعميت عن زلاتهم أبصارهم، وصاروا يجادلون عنهم ويردون على من تعرض لإظهار فسادها، ويقررونها بالتأويلات الفاسدة، ويقولون: إن أولئك الذين تعرضوا لهم محرومون من الانتفاع، وإن الله تعالى لا ينفع المسلمين بعلمهم، فأي عالم أجل من البلقيني والبقاعي وعلاء الدين البخاري وغيرهم، فقد شنع هو عليهم في فتاواه الحديثية، ولم يرض بإنكارهم عليهم، ومن أصابه الله منهم بعد ذلك بمصيبة في ماله أو بدنه تمحيصاً لذنوبه جعل ذلك من إنكاره عليهم، كما قال ابن حجر في فتاواه الحديثية،

فكيف يقول ما مضى عنه في «التحفة»: وتلك المفاسد تدرؤها أئمة الشرع. فهذا متناقض جدًّا؟ ويأتي إن شاء الله تعالى في الفصل الأول من باب ما أجاب به صاحب بغية مستفيدهم كلام في غاية الحسن والاستيفاء فيما يقع لمن أمر بإخراج جانّ من زاوية وليٍّ ونحوه، فراجعه هناك فإنه في غاية الحسن والإفادة.

وقد قال ابن الحاج في «المدخل»: إن أقل ما يقع ممن تنكر عليه من أهل الطريقة الصوفية في هذا الزمان أن يقول لك: حسدتني، ويقوم في حميَّته كثير من الناس، فتتداعى الفتن... الخ ماذكرته عنه في رسالتي على التصوف اهـ.

فظهر لك أن ما قاله ابن حجر هنا غير صواب، وأنه ما حمله عليه إلا الميل لمذهب القوم، وتعاميه عن زلاتهم.

ثم قال الشرواني على قوله السابق: ومن ثَمَّ زل كثيرون في التهويل... الخ ما نصه. جرى ابن المقرىء تبعاً لغيره على كفر من شك في كفر طائفة ابن عربي الذين ظاهر كلامهم الحلول والاتحاد، وهو بحسب ما فهموه من كلامهم، ولكن كلام هؤلاء جار على اصطلاحهم، وأما من اعتقد ظاهره من جهلة الصوفية فإنه يعرف، فإن استمر على ذلك بعد معرفته صار كافراً انتهى

وقال في «الفتاوى الحديثية»: وأما مطالعة كتبه رضي الله تعالى عنه فينبغي للإنسان أن يُعرض عنها بكل وجه أمكنه، فإنها مشتملة على حقائق يعسرُ فهمها إلا على العارفين المتضلِّعين من الكتاب والسنة، المطلعين على حقائق المعارف وعوارف الحقائق، فمن لم يصل لهذه المرتبة يُخْشى عليه منها مزلة القدم والوقوع في مهامه الحيرة والندم، كما شاهدناه في أناس جهال أدمنوا مطالعتها، فخلعوا رِبْقة الإسلام والتكليفات الشرعية من أعناقهم، وأفضى بهم الحال إلى الوقوع في شَرَك الشرك الأكبر، فخسروا الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين. وأيضاً ففي تلك الكتب مواضع عُبر عنها بما لا يطابقه ظاهر عباراتها اتكالاً على اصطلاح مقرر عند واضعها، فيفهم مطالعها ظواهرها الغير المرادة، فيضل ضلالاً مبيناً، وأيضاً ففيها أمور كشفية وقعت حال غيبة واصطلام، وهذا يحتاج إلى التأويل، وهو يتوقف على اتقان العلوم الظاهرة والباطنة، فمن نظر فيها وهو ليس كذلك فهِمَ منها خلاف

المراد فضل وأضل، فعلم أن مجانبة مطالعتها رأساً أولى، فإن العارف لا يحتاج إليها إلا ليطابق بها فيها ما عنده، وغيره إن لم تضره ما نفعته اهـ.

قلت: ما قاله من عدم احتياج العارف لها وعدم نفعها واحتمال ضررها لغيره دال على ما قدمته، من أن وضعها في الكتب ليست فيه مصلحة البتة.

قال: وقد صرح الإمام ابن عربي بحرمة مطالعة كتبهم إلا لمن تحلى بأخلاقهم، وعلم معاني كلماتهم الموافقة لاصطلاحاتهم، ولا تجد ذلك إلا فيمن جد وشمر، وجانب السوء وشد المئزر، وتضلَّع من العلوم الظاهرة، وتطهر من كل خلق دنيء مما تعلق بالدنيا والآخرة، فهذا هو الذي يفهم الخطاب ويُؤذن له في الدخول إذا وقف على الباب، والله سبحانه وتعالى أعلم.

قال في «التحفة»: قال القُشَيريّ: من شرط الولي الحفظ، ومن شرط النبي العصمة، فكل من للشرع عليه اعتراض فهو مغرور مخادع، ومراده بالحفظ هو أن الولي إذا وقع منه ما يخالف الشرع على الندرة بادر إلى التنصل منه فوراً، لا لأنه يستحيل وقوع شيء منه أصلاً اهـ.

فقد علمت من هذه النقول أن اختلاف العلماء في تأويل ما صدر من الصوفية محله كلامهم الجاري على عرفهم المصطلح بينهم، وأنه يشترط فيه أن يكون المتكلم به من أعلامهم المشتهرة، وأن يكون مشتهراً بمعرفة علم الشرع أيضاً، وإلا فلا يُقبل تأويله، وتجري عليه الأحكام الظاهرة اتفاقاً. وهذا لرجل لو فرضنا فرضاً جدليًّا أنه من مشاهير الصوفية الذين انقطعوا قبل زمانه بكثير، وأنه مشتهر بمعرفة العلوم الشرعية، لم تكن هذه المقالة التي قالها داخلة فيما قيل بتأويله من كلام الصوفية، لأنها ليست من مصطلحهم، بل هي مقالة من جنس كلام علماء الشرع الظاهر، واضحة المعنى لا إجمال فيها ولا إبهام، ولكنها عبارة موجبة ومتضمنة الاستخفاف بالقرآن العظيم، وأي استخفاف بالقرآن الكريم مثل أن تكون خمسة آلاف منه وتسعة وتسع مئة لا تعدل هذه الصلاة المخترعة. وفي «الشفا» وغيره من كتب السنة أن الاستخفاف بكتاب الله تعالى كفر. قال في «الشفا»: اعلم أن من استخف بالقرآن أو المصحف أو شيء منه فهو كافر عند أهل العلم بإجماع. ولا

شيء أشد تهاوناً واستخفافاً به من هذه المقالة الشنيعة الدالة على أنه لا فضل له بالنسبة إلى هذه الصلاة المخترعة التي لا أصل لها في الأحاديث النبوية.

وإذا قال قائل: إن عنده تأويلاً لها هو المقصود عنده بها كما أجاب به مجيبهم المتعصب مستدلاً له بكلام الإمام الغزالي، فالجواب هو ما مر قريباً من أن هذه المقالة ليست من مقالات الصوفية المقول فيها بالتأويل، وقد مر كلام الإمام الغزالي وبيان المراد منه، وأنه لا دلالة فيه لمقالة الرجل البشيعة، وأنه لا مناسبة بينها وبينه. ومر فصل مستقل في الباب الأول في أن موجبات الردة لا يُعذر فيها بالجهل، ولا بدعوى زلل اللسان، وإن قصد الذم غير مشترط فيها عندنا اهـ.

فصـل
في حرمة ما أوهم نقصاً في المعصوم

وإذا قدرنا تقديراً جدليًا أن هذه المقالة ليست صريحة في الكفر، كان أقل أحوالها أن تكون موهمة للتنقيص والاستخفاف بجناب القرآن، وذلك حرام بإجماع المسلمين، يحرم وضعه في كتب الإسلام، فإن حرمة كلامه تعالى كحرمته عز وجل كما مرت الأحاديث بذلك، ولأجل حرمة إطلاق ما هو موهم نقصاً على القرآن العظيم كفَّر كثير من العلماء من قال: إن القرآن مخلوق كما هو مشهور في كتب السنة، ووقعت فيه المحنة الشديدة على العلماء أيام بعض خلفاء الدولة العباسية، بل قصدُ الاستخفاف بكتب العلم التي ليست بقرآن ولا حديث موجب للكفر، واللفظ الدال على الاستخفاف بها من غير قصد له حرام، فقد أجاب ابن حجر في «فتاواه الحديثية» السائل عمن قال: صاحب «العباب» حاطب ليل هل يكفر أم لا بما نصه:

لا كفر بذلك إلا أن يقصد الاستهزاء بالعلم من كونه علماً، فإن ذلك حينئذ كفر كما صرحوا به في قولهم: لو قال: قصعة ثريد خير من العلم كفر، وأما إن لم يقصد فلا كفر يلحقه، وإنما الذي يلحقه الذم الشديد، والوصف المشعر بأنه جبّار عنيد، أو شيطان مريد، فإن صدور هذه المقالة الشنيعة منه يدل على جهله بمقدار الكتاب، وما حواه من نصوص الشافعي رضي الله عنه... الخ.

فانظر رحمك الله ما قاله في قائل هذه المقالة في كتاب من كتب الفروع، أو في صاحبه، فكيف بقائل هذه المقالة الشنيعة في حق كتاب الله تعالى؟! وقد نص العلماء على منع إطلاق الألفاظ الموهمة نقصاً على الله تعالى أو كتبه أو رسله. واختلفوا في جواز التفضيل بين أجزاء القرآن لما في التفضيل من إيهام نقصان المفضول عن الأفضل، ونصوا على أن الموهم لا يجوز وضعه من غير الشارع.

قال الشيخ زروق في «قواعده»: وقوع الموهم والمبهم والمشكل في النصوص الشرعية ميزان العقول والأذهان، ليميزَ الله الخبيث من الطيب، وتظهر مراتب الإيمان لأهلها ﴿فأمّا الذينَ في قلوبِهمْ زَيْغٌ فيتّبعونَ ما تشابَهَ منهُ ابتغاءَ الفتنة وابتغاء تأويلِهِ﴾ [آل عمران: ٧] ولا يقبل وضعه من غير الشارع البتة إلا أن يكون بين المعنى واضح المبنى في عُرف التخاطب، له شبهة في أصول النصوص، كمسألة الاستواء الذي هو في رسالة ابن أبي زيد فاختلف فيه الأصوليون، ثم هو بعد وقوعه بهذا الوجه مختلفون في قبوله وتأويله أو حمل مذهب صاحبه على ظاهره، وهذا كله إن كان إماماً معتبراً في فنه صوفيًّا كان أو فقيهاً لا غيره فيرد عليه مطلقا كما لا أصل له ولا شبهة، فيرد على الجميع بلا خلاف اهـ منه.

فانظر قوله: إن ما لا أصل له ولا شُبهه متفق على رده بلا خلاف. أين هو من جميع مسائل هذا الرجل المفتري؟!

وقال في قاعدة أخرى: مراعاة اللفظ لتوصيل المعنى لازمة، كمراعاة المعنى في حقيقة اللفظ، فلزم ضبط المعاني في النفس، ثم ضبط اللسان في الإبانة عنها، فمن هذا الوجه وضع الأئمة لحن العامة، ونبهوا على وجوه الغلط في العبارات، وربما كُفِّر أو فُسِّق وبدِّع محقق لقصور عبارته عن توصيل مقصده بوجه سليم من الشبه، وأكثر ما وقع هذا الفن للصوفية، حتى وقع الإنكار عليهم أحياء وأمواتاً، وقد يكون الضرر من وجه آخر، وهو عدم الإذن الشائع بين القوم، حتى إن الحقيقة الواحدة تُقبل من رجل ولا تُقبل من آخر، بل ربما قُبلت من شخص وردت من آخر مع اتحاد لفظها ومعناها، وقد شاهدنا من ذلك كثيراً، ونص الشيخ أبو العباس عليه اهـ.

فانظر ما قاله من كون الضرر يأتي من قصور العبارة، فيحصل بذلك الكفر والتفسيق، ولم يقل: إنه يعذر في قصور عبارته، لتعديه بوضع ما لا يجوز وضعه من غير الشارع.

وقال القرافي في الفرق السابع والعشرين والمئة: إن الألفاظ تنقسم بحسب ما يجوز إطلاقه على الله تعالى، وما لا يجوز إطلاقه عليه إلى أربعة أقسام:

ما ورد السمع به ولا يُوهم نقصاً، نحو العليم، يجوز إطلاقه إجماعاً في مورد النص وغيره.

الثاني: ما لم يرد السمع به، وهو يوهم نقصاً، فيمتنع إطلاقه إجماعاً نحو متواضعٍ ودارٍ وعلاّمةٍ، فإن التواضع يوهم الذلة والمهانة، والدِّراية لا تكون إلا بعد تقدم شك، والعلاّمة من كثرت معلوماته والله تعالى كذلك، غير أن هاء التأنيث توهم تأنيث المسمى، والتأنيث نقص، فلا يجوز إطلاق شيء من هذه الألفاظ ونحوها البتة.

الثالث: ما ورد السمع به وهو يوهم نقصاً، فيقْتصر به على محله، نحو ماكر ومستهزىء، فإن المكر والاستهزاء في مجرى العادة سوء خلق، وقد ورد السمع به في قوله تعالى: ﴿والله خيرُ الماكرينَ﴾ ﴿قالوا إنّما نحن مُستهزؤون * الله يستهزىءُ بهم﴾، والمُحَسِّنُ لذلك المقابلة، كقوله تعالى: ﴿ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين﴾ [آل عمران: ٥٤] ﴿قالُوا إنّما نحنُ مستهزؤون * الله يستهزىءُ بهم﴾ [البقرة: ١٤، ١٥] فحصلت المقابلة بين المكرين والاستهزاءين، فكان ذلك حسناً لأنه اللائق بفصاحة القرآن وبلاغته، فيقتصر بمثل هذه الألفاظ على موارد السمع، ولا يذكر في غير هذه التلاوة، فلا نقول: اللهم امكُر بفلان، ولا مكر الله به، ولا اللهم استهزىء بفلان، ولا استهزأ الله بفلان، وكذا بقية هذا الباب. فهذه ثلاثة أقسام لم أعلم فيها خلافاً، وحكي فيها الإجماع.

الرابع: ما لم يرد السمع به وهو غير موهم، فلا يجوز إطلاقه عند الشيخ أبي الحسن الأشعري، وهو مذهب مالك وجمهور الفقهاء، ويجوز إطلاقه عند القاضي أبي بكر الباقِلاّني، نحو قوله: يا سيدنا، هل يجوز أن يُنادى الله تعالى بهذا الاسم أم لا؟ قولان، ومدرك الخلاف هل يلاحظ انتفاء المانع وهو الإيهام ولم يوجد فيجوز. أو نقول: الأصل في أسماء الله تعالى المنع إلا ما ورد السمع به، ولم يرد السمع فيمتنع. وهو الصحيح عند العلماء، فإن مخاطبة أدنى الملوك تفتقر إلى معرفة ما أذِنوا فيه من تسميتهم ومعاملتهم، حتى يعلم إذنهم في ذلك، فالله تعالى أولى بذلك، ولأنها قاعدة الأدب، والأدب مع الله تعالى متعين ولا سيما في

مخاطبته، بل ليس لأحد أن يوقع في صلاة من الصلوات، ولا عبادة من العبادات إلا ما علم إذن الله تعالى فيه، فمخاطبة الله تعالى وتسميته أولى بذلك. وكان الشيخ زكي الدين عبد العظيم المحدث رحمه الله تعالى يقول: قد ورد حديث في لفظ السيد فعلى هذا يجوز إطلاقه على المذهبين إجماعاً، وقس على هذا ما أشبهه انتهى منه بلفظه.

وقد كنت نظمت هذه الأقسام الأربعة زمن قراءتي لمختصر خليل فقلت:

إطلاقُ الألْفاظِ على اللهِ على ... أقسام أرْبعٍ على ما نُقلا
فما منَ النّقصِ عَرا وقد وَرَدْ ... في السمعِ كالعليمِ حلُّهُ اطَّرَدْ
وموهِمُ النقصِ وفي السمعِ عُدِمْ ... كمتواضعٍ فمنعُهُ لزِمْ
وموهِمٌ وهو بنهجِ الشرعِ ... يجوزُ لكن في محلِّ الوضعِ
كماكرٍ وغيرِ واردٍ وما ... في لفظهِ نقصٌ لربِّنا عَلا
كسيِّدٍ ففيه جاءَ الخُلْفُ ... المنعُ والجوازُ ثم الوقْفُ
فجائزٌ إطلاقُهُ بهِ القسمْ ... والغيرُ غيرُ قسمٍ لذي قسمْ
لدى العزيزِ حرر اللوامعُ ... تلخيصها فهُو فيه ساطِعُ.

فعلمت من كلام القرافي في تفسيره للإيهام الحاصل من الألفاظ الموهمة أن الموهم من الألفاظ هو كل ما أوهم ما لا يجوز شرعاً، مع أن له معنى صحيحاً متبادراً للفهم والذهن، كعلّامة، فإنه منع من إطلاقه عليه تعالى مع أنه مشتهر المعنى، معلوم أن التاء فيه للمبالغة لا للتأنيث، معلوم اتصاف الله تعالى بمعناه كما مر لإيهام أن التاء فيه لتأنيث المسمى، فلم يكف في دفع ذلك الإيهام معرفة معناه واشتهاره.

وعلمت أيضاً من قول القرافي السابق: ليس فيه لأحد أن يوقع في صلاة من الصلوات... إلخ أن المنع مما هو موهم لا يختص بالله تعالى ولا بالقرآن، بل هو جارٍ في جميع العبادات كما قال رحمه الله تعالى اهـ.

وقال في «رد المحتار» في فصل اللباس من الحظر والإباحة: أقول: مقتضى كلام أئمتنا المنع مما فيه إيهام إلا فيما ورد عن النبي ﷺ.

وقال في «الدر المختار»: المتشابه لا يثبت إلا بالقطعي، وهذا مثل قول صاحب «إضاءة الدجنة»:

والنصُّ إن أوهمَ غيرَ اللائقِ بالله كالتشبيهِ بالخلائقِ

يعني أن الموهم لا يُقبل ولا يصح إلا إذا ثبت بالنص، وهو الكتاب أو الحديث الصحيح، أما الضعيف فلا يثبت به المتشابه ولا يصح به اهـ .

وقد قال الزرقاني على «الموطأ» عند حديث «أصبحَ من عبادي مؤمنٌ بي وكافرٌ بي، فأما من قال: مُطِرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب، وأما من قال: مُطِرْنا بنَوْءِ كذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب» ما نصه: من قال: مطرنا بنوء كذا، مع اعتقاده أن ذلك على عادة أجراها الله تعالى بذلك لم يكفر، ولكن قال الباجيّ: لا يجوز إطلاق ذلك اللفظ بوجه، وإن لم يعتقد القائل من أن له فيه تأثيراً أو فعلاً، لورود الشرع بمنعه، ولما فيه من إيهام السامع. وقال ابن حجر والقَسْطَلاّني: من قال: مطرنا في وقت كذا لا يكون كفراً. قال الإمام الشافعي: غيره من الكلام أحب إليّ، يعني حسماً للمادة.

فانـظر رحمك الله هذا الذي فر منه الشافعي رضي الله تعالى عنه ما أخف إيهامه، فإن فيه التصريح بأنهم مُطروا في وقت كذا، وحسم مادته فراراً من لفظ الجاهلية السابق في الحديث، وهذا الرجل يقول هذه اللفظة البشيعة في القرآن.

وقال الأبيّ على مسلم عند هذا الحديث السابق: قائل: مطرنا بنوء كذا كافر. إذا جعل المطر من فعل الكوكب، كما يقوله بعض الفلاسفة، وإن نسب الفعل إلى الله تعالى، وجعل اتصالات الكواكب علامة على خلق الله تعالى المطر عندها، وهو الظن بمن يقوله من العوام، فهذا ليس بكافر إذا عبر عن ذلك بلفظ غير موهم لا يُنكره الشرع، وقد أشار في «الموطأ» إلى هذا التفصيل، فذكر هذا الحديث في المعنى الأول، وذكر حديث: «إذا نشأت بحريةً، ثم تشاءمت، فتلك عينُ غديقةٌ» في المعنى الثاني، لأنه أشار إلى الرابط العادي، وأما أن يقول: بنوء كذا فلا، وإن لم يعتقد تأثيراً، لأنه يشبه قول معتقده، وقد نهى الله سبحانه عن التشبه بالكفار، فقال: ﴿يا أَيُّها الذينَ آمنُوا لا تقولوا راعِنا﴾ [البقرة: ١٠٤] إذ كانت

راعنا كلمة لليهود يُعَرِّضون بها.

قال الحَرْبي: إنما جاءت الآثار بالتغليظ لأن العرب كانت تزعم أن المطر من فعل الكوكب، وأما من يُسند الفعل إلى الله تعالى ويجعل الكوكب وقتاً كأوقات الليل والنهار فواسع، كما قال أبو هريرة: سقانا الله ولم يسقنا الكوكب اهـ.

قلت: انظر قوله: ليس بكافر إذا عبر عن ذلك بلفظ غير موهم لا ينكره الشرع. فمفهومه أن التعبير بالموهم مع اعتقاد عدم التأثير كفر. وقوله: وأما أن يقول بنوء كذا، وإن لم يعتقد التأثير... الخ. ففيه الدلالة على التشديد في الألفاظ الموهمة اهـ.

وفي «مفاتيح الغيب» عند هذه الآية المذكورة: قوله: ﴿راعِنا﴾ مفاعلة من الرعي بين اثنين، فكان هذا اللفظ موهماً للمساواة بين المتخاطبين، كأنهم قالوا: ارعنا سمعَك لنُرْعِيَك أسماعنا، فنهاهم الله تعالى عنه، وبين أنه لا بد من تعظيم الرسول عليه الصلاة والسلام في المخاطبة على ما قال: ﴿لا تجْعلوا دعاءَ الرسولِ بينكم كدعاءِ بعضِكم بعضاً﴾ [النور: ٦٣].

وفي «روح المعاني» عند قوله تعالى: ﴿وخاتمَ النّبيين﴾ [الأحزاب: ٤٠]: وكذا ينبغي أن لا يقال لإلقاء المَلَكِ عليه إيحاءً لما فيه من الإيهام القبيح، وهو إيهام وحي النبوة الذي يكفر مدعيه بعده عليه الصلاة والسلام بلا خلاف بين المسلمين.

وفيه أيضاً عند قوله تعالى: ﴿وسلِّموا تسليماً﴾ [الأحزاب: ٣٣]: وينبغي أن لا يجوز غفر الله له أو سامحه لما فيه من إيهام النقص وهو الذي أميل إليه، وإن كان الدعاء بالمغفرة لا يستلزم وجود ذنب، بل قد يكون بزيادة درجات كما يشير إليه استغفاره ﷺ في اليوم والليلة مئة مرة، وكذلك الدعاء بها للميت الصغير في صلاة الجنازة، ومثل ذلك فيما يظهر عفا الله تعالى عنه، وإن وقع في القرآن، فإن الله تعالى له أن يخاطب عبده بما شاء اهـ منه.

ويأتي في بحث الصلاة عن ابن عبد البر وابن العربي منع أن يقال: رحمه

الله . . . إلخ ، ويأتي في فصل التفاضل بين أسمائه تعالى الاتفاق على منع تسميته عليه السلام بما لم يسمه به أبوه ، فدل كلامه هذا على أن منع إطلاق الموهم في حق النبي ﷺ مثله في إطلاقه في حقه عز وجل ، وهذا هو المعلوم من الشريعة من تساوي التنقيص في جناب الله تعالى وجناب رسله عليهم الصلاة والسلام في إيجاب الردة أعاذنا الله تعالى منها بفضله وكرمه في الحياة وعند المهات ، ولأجل تساويهما في ذلك ذكر خليل في «مختصره» ما يوجب الردة في حق الأنبياء والملائكة ، فقال : وإن سبَّ نبيًا أو ملكاً ، أو عرَّض ، أو لعنه ، أو عابه . . . الخ ثم قال : وسب الله كذلك .

قال شراحه : أي : كسب النبي ، أي صريحه كصريحه ، ومحتمله كمحتمله ، فيقتل بالصريح ، ويؤدب في المحتمل . فجعل سب الرسل أصلاً ، وشبه به سب الله تعالى ، وما ذلك إلا لتساويهما شرعاً اهـ .

فصل

في الكلام على لفظين من كلام هذا الرجل المشرع، موهمين للتنقيص في جناب النبي ﷺ إن لم يكونا صريحين فيه، وهما الأسقم والمطلسم، ذكرهما في صلاته المخترعة المسماة عنده بجوهرة الكمال، وسماها العلامة أدبيج جوهرة الخبال، وكان من حقه لما ظهر له أنها خبال، أن لا يسميها بجوهرة الخبال، بل يقول: مسقطة الخبال أو مذمته، ونحو ذلك مما هو الملائم للخبال، فاعترض العلامة أدبيج على اللفظين بقوله:

ولم يجُزْ إطلاقُ لفظٍ موهمِ نقصاً على النبيِّ مثل الأسْقَم
كذا مُطَلْسم وما يُدريكَ لعلَّها كفرٌ عنى الشريكَ

فأجاب المجيب المتعصب عن اللفظ الأول بأربعة أجوبة كلها خارج عن الموضوع المعترض به كما ستعلم إن شاء الله تعالى، وكلها مع ذلك باطل أشد البطلان، ليس فيها واحد أبطل من واحد، ولم يجد للثاني جواباً يتمحله، فخلط بكلام لا معنى له كما سترى إن شاء الله تعالى، وكذب على سيدي محمد الكنتي بما عزاه له كما سترى إن شاء الله تعالى، فأقول:

اعلم أن جميع هذه الأجوبة المُتَمَحَّلةِ التي ذكرها هذا المجيب كلها راجع إلى تصحيح معنى اللفظ، وهذا خارج عن معنى الإيهام، وعما اعترض به العلامة أدبيج. أما خروجه عن معنى الإيهام فهو أنا قد قررنا لك سابقاً معنى إيهام اللفظ غير معناه الأصلي من كلام القرافي وغيره، فبيّنا لك أن الموهم من الألفاظ التي لا يجوز إطلاقها في حق الله تعالى ورسله وملائكته وكتبه هو كل ما أوهم ما لا يجوز شرعاً، مع أن له معنى صحيحاً متبادراً للفهم والذهن كعلّامة، فإنه منع من إطلاقه عليه تعالى مع أنه مشتهر المعنى في اللسان العربي، متداول فيه، معلوم أن التاء فيه للمبالغة لا للتأنيث، معلوم اتصاف الله تعالى بمعناه لإيهام أن التاء فيه لتأنيث المسمى، فلم يكف في دفع ذلك الإيهام معرفة معناه واشتهاره، ومر أنه لا يجوز أن يقال للنبي: غفر الله له أو سامحه، لما فيه من إيهام النقص.

الـخ، فأين هذا من طلب هذا الرجل وتعبه في تصحيح معنى لهذين اللفظين يمكن حملهما عليه؟ وأين هذا من الجواب عن اعتراض العلامة أدبيج، فإنه قال:

ولم يجز إطلاق لفظ موهم... الخ،

فجوابه إما بإثبات جواز إطلاق لفظ موهم نقصاً على النبي ﷺ بالأدلة الشرعية، وإما بإثبات أن هذا اللفظ ليس فيه إيهام البتة. وأما الاشتغال والتمحل بإثبات معنى عربي لهذا اللفظ فإنه خروج عن الجواب للاعتراض، غير مناسب لما يدعيه المجيب من العلم والبلاغة، وبذكر الأجوبة يتبين لك ما ذكرناه من خروجها عن الموضوع.

فالجواب الأول: هو أنه قال: لو أنصف هذا الطاعن المتعسف لرجع إلى ما فسره به الشيخ نفسه وقبله منه، فإنه فسره في شرحه لجوهرة الكمال بقوله: الأسقم يعني: المستقيم المعتدل في الاستقامة بلا اعوجاج اهـ. قال المجيب: فإن قلت: هذا المعنى الذي فسره به غير مناسب لحروف اللفظ، قلنا: من المقرر عند أهل الصناعة النحوية إجراء المزيد فيه مجرى الأصلي والعكس، ومن المقرر عندهم أيضاً أنه إذا دار الاختلال بين أن يكون في اللفظ أو في المعنى كان في اللفظ أولى، لأن المعنى أعظم حرمة، إذ اللفظ خام للمعنى، بل إنما أتى باللفظ من جهته اهـ منه بلفظه.

وهذا الجواب كله باطل، فانظر رحمك الله كيف يعترف هذا المجيب بأن هذا التفسير الذي فسره به شيخه غير مناسب لحروف اللفظ، ويقول: إن الطاعن لو أنصف لقبله من شيخه، فكيف يقول ذو عقل: إن عالماً من علماء المسلمين يرجع إلى تفسير لفظ موهم نقصاً في النبي ﷺ بما لا يستقيم عربية؟ فلو أنصف هذا المجيب لما قال ما قاله.

وأما قوله: إن من المقرر عند أهل النحو إجراء المزيد فيه مجرى الأصلي فهو غير صحيح من وجهين، أحدهما: أن إجراء المزيد في أفعل التفضيل مجرى غير المزيد غير مطرد ولا مقيس، وما وجد منه مقصور على السماع، فقد قال ابن مالك في أفعل التفضيل:

صُغْ من مَصوغٍ منه للتعجبِ   أفعلَ للتفضيلِ وأبَ اللَّذأبي

وقال في التعجب:

وصُغْهما من ذي ثلاثٍ صرِّفا   قابلِ فضلٍ تمَّ غيرِ ذي انْتِفَا

قال في «المواهب»: فلا يُبنيان من رباعي مجرد ولا مزيد فيه ولا ثلاثي مزيد فيه إلا أفعل، فقيل: يجوز قياساً مطلقاً كانت همزته للنقل أم لا، وقيل: يمتنع مطلقاً إلا أن يشُذَّ منه شيء فيحفظ ولا يقاس عليه، وقيل: يجوز إن كانت همزته لغير النقل، وقيل بجواز بنائهما من الثلاثي المزيد إذا أُجرى مجرى الثلاثي، نحو اتّقى وامتلأ وافتقر واستغنى، بدليل قولهم في الوصف منه: تقي، ومليء، وفقير، وغني. وقال ابن خروف: بمنع هذا أيضاً اهـ .

فتحصل من هذا كله أن غير الثلاثي لم يجيء قول فيه بصوغ أفعل منه للتعجب أو التفضيل إلا في ثلاثة أوزان، أفعل الرباعي، وافتعل في ثلاثة أفعال اتقى وامتلأ وافتقر، واستفعل في فعل واحد وهو استغنى، وخُصت الأربعة الأخيرة بالجواز في قول لجريها مجرى الثلاثي في الوصف، كما مر اشتراط ذلك، وليس لفظ استقام أحد الأفعال المذكورة، فإن استفعل لم يذكر منه في هذا الشذوذ إلا استغنى لوجود جريان وصف الثلاثي عليه، فإنه يقال: استغنى فهو غني، وهذا الشرط لم يوجد في استقام بوجه من الوجوه، فعلم من هذا بطلان إطلاقه في كون المزيد فيه مقرراً إجراؤه مجرى الثلاثي عند النحاة، وعُلم أيضاً أن لفظة استقام لم يقل أحد من النحاة بجواز بناء أفعل التفضيل منها.

الوجه الثاني: هو أنا لو قدرنا تقديراً فاسداً أن استقام يجوز بناء أفعل التفضيل منها لم تكن أسقم مبنية منها، لأن استقام السين فيه زائدة، وأفعل التفضيل على القول بجواز بنائها من المزيد فيه لا بد أن تبنى من حروفه الأصلية لتكون على وزن أفعل، وأما بناؤه من الحروف الزائدة فلم يقل به أحد من أهل العلم، فلو كانت الأسقم مبنية من استقام كان وزنها أسفل لا أفعل، وخرجت عن أفعل التفضيل بالمرة، وهذا لا يقوله جاهل أحمق فضلاً عمن يزعم أنه في العلم أنه أنه، وذلك لأن الحروف الأصلية لم يوجد منها إلا الفاء واللام، وهذا الوزن هو المطابق لهذه اللفظة الساقطة، فسبحان الله كيف جاء مطابقاً لها من غير قصد؟! اهـ .

وأما قوله: إن من المقرر أنه إذا دار الاختلال بين أن يكون في اللفظ أو في المعنى كان في اللفظ أولى. . . الخ، فهو كلام لم يفهم ناقله معناه، فوضعه في غير موضعه، فمعنى الكلام هو أن الإنسان إذا لم يستطع إصلاح المعنى واللفظ معاً، وكان لا بد له من الإخلال بأحدهما، أولى له أن يأتي بلفظ مستوفٍ للمعنى المراد، وإن كان ذلك مع اختلال في اللفظ، فليس المعنى أنك تأتي بلفظ فاسدٍ عربية وتحْمِلُه على معنى لا يحتمله عربية كما فعل شيخه هو في الأسقم، وارتضى هو فعله وزحلق له كلام العلماء، فإن هذا إخلال بهما كما يعلم ذلك من له أدنى مسكة من العلم.

ويؤيد بطلان ما زحلق عليه الكلام ما مر عن الشيخ زروق من قوله: مراعاة اللفظ لتوصيل المعنى لازمة كمراعاة المعنى في حقيقة اللفظ، فلزم ضبط المعنى في النفس، ثم ضبط اللسان في الإبانة عنها، فمن هذا الوجه وضع لحن العمد، ونبهوا على وجوه الغلط في العبارات، وربما كُفِّر أو فُسق أو بُدع محقق لقصور عبارته عن تحصيل مقصده بوجه سليم من الشبه. . . الخ.

فقد بين في هذا الكلام أن اللفظ لا بد من مراعاته في توصيل المعنى، وأن الغلط فيه ربما حصل منه الكفر أو التفسيق أو التبديع وهذا في غاية الرد لما قاله هذا المجيب المتعصب.

الجواب الثاني: هو أنه قال: غاية ما في هذا الأمر أن يقال: ما هذا في العربية، ولا جرى على اصطلاحهم، فللنسح أن يقول: لا يلزمنا الجري على ما عرفتم من الاصطلاح. وهذا لو كان اللفظ من كلام الشيخ، كيف وقد نسب جوهرة الكمال للنبي ﷺ؟ ولعل في ذلك اللفظ خاصية كما قد يوجد في ألفاظ وردت عن السلف، فتبقى كما وردت من غير افتئات عليهم اهـ. بلفظه مع حذف شيء من الحشو الذي لا يُجْدي؟

وهذا جواب في غاية البطلان من أوله إلى آخره، أما بطلان أوله فإنه يقال له: إن إطلاق لفظ موهم نقصاً على الله تعالى أو رسله لا تختص حرمته باللفظ العربي، فإنه حرام بكل لفظ عربي أو عجمي. ونفس الإيهام باق في اللفظ غير زائل بإرادته

هو لفظاً عجمياً، ويكفي في رده ما قدمناه قريباً عن الشيخ زروق من وضع لحن العامة والتنبيه على وجوه الغلط في العبارات. وأما آخره من كون شيخه قد نسب اللفظ إلى النبي ﷺ، فيكون النبي ﷺ هو الناطق بهذا اللفظ الملحون الموهم للنقص المطلق له على نفسه الشريفة، حاشاه من ذلك، فهذا الذي قاله ما فيه إلا زيادة إثم على إثم، فإن نسبة ذلك للنبي ﷺ بقطع النظر عما فيه من اللحن وإيهام النقص فيه عليه الصلاة والسلام حرام بإجماع، واختلف في كفر فاعله، وقد مر تحرير ذلك غاية التحرير في الفصل الثالث من باب هذه المقالة الشنيعة، وبالنظر لما فيه من اللحن والإيهام حرمة أخرى، أو كفر آخر، فإنه ﷺ هو أفصح من نطق بالضاد، واختلف العلماء في الأحاديث الصادرة منه ﷺ هل هي في الطرف الأعلى من البلاغة، فتكون داخلة في حد الإعجاز، أو هي قريبة منه وليست داخلة فيه، قال سيدي عبد الله:

والطَّرفُ الأعلى الحديثُ يقرُبُ ... منهُ له الاعجازُ بعضٌ ينسِبُ

فحاشاه من أن ينطق بهذه اللفظة الركيكة التي لم يوجد لها معنى صحيح في اللغة العربية، وقد قال علماء الحديث كما بينوه في أصوله: إن وضع الحديث يُعرف بركاكة اللفظ، قال في «طلعة الأنوار»:

يُعرَفُ بالرِّكَّةِ والإقرارِ ... و بالقرائنِ كالاقْشِعْرارِ

قال شارحه: والركاكة تكون في الالفاظ والمعاني، أما ركاكة الالفاظ فكونها غير فصيحة، وركاكة المعاني أن تكون غير بليغة. قال الشيخ زكرياء في «شرح ألفية العراقي»: كالإخبار عن الجمع بين النقيضين اهـ.

وفي قوله: صراطك التام الأسقم من التنافر والركاكة بالجمع بين الضدين ما لا يخفى على ذي عقل سليم وطبع مستقيم، وبيان ذلك هو أن الصراط أصله الجسر الذي يوضع للمرور عليه، ووصفه بكونه تامًّا، ومعنى تمامه قوته بحيث لا يتصدع ولا يبلى على ممر الليالي والأيام، ثم بعد وصفه بالتمام والقوة وصفه بالأسقم، والسقم في لغة العرب المرض مطلقاً كما في «القاموس» وقال في «المصباح»: إنه المرض الطويل، ونصه سَقِمَ سَقَماً من باب تعب، طال مرضه، ومن باب قَرُبَ فهو سقيم اهـ. ومعلوم أن المرض مطلقاً موجب للضعف لازم

عليه الضعف لزوماً عقليًا وعاديًا، فيكون الصراط تامًا قويًا مريضاً ضعيفاً، وهذا هو عين الركاكة والتضاد، ثم إنه جعل الوصف بالسقم بصيغة أفعل التفضيل، لتحصل المبالغة في ذلك السقم بالدوام والثبوت والزيادة في أصل السقم على غيره من الذوات الممكن اتصافها بالمرض، فيحصل الضعف الشديد، فإن أفعل التفضيل يدل ببنيته على أمرين: الثبوت من غير دلالة على الحدوث، وزيادة صاحبه على غيره في أصل الفعل.

دليل الأول ما ذكره في «المواهب» فإنه قال في تعريف اسم الفاعل: هو ما دل على الحدث والحدوث وفاعله. قال في «التصريح»: فالدال على الحدث جنس يشمل جميع الأوصاف والأفعال، وخرج بذكر الحدوث اسم التفضيل والصفة المشبهة، فإنهما لا يدلان على الحدوث، وإنما يدلان على الثبوت.

ودليل الثاني قول المواهب أيضاً: قال المصرح أفعل التفضيل هو الوصف المبني على أفعل لزيادة صاحبه على غيره في أصل الفعل اهـ .

فعلم من اتصاف أفعل التفضيل بهذين الأمرين أن معنى الاسقم كونه زائداً على غيره، أي كل من عداه في المرض، وأن ذلك المرض ثابت فيه غير متجدد ولا حادث، فيشمل الأمراض المؤدية للنقص التي يوجب وصفه بها الكفر، كالعمى والصمم والجذام والبرص، حاشاه مما أوهمه هذا المفتري فيه.

ولأجل كون أفعل التفضيل دالاً على المبالغة في أصل الفعل، قال في «الشفا» في معنى اسمه ﷺ أحمد: فأما اسمه أحمد فأفعل مبالغة في صفة الحمد. قال شارحه الخفاجي: المبالغة لأنه أفعل تفضيل حُذف المفضل عليه قصداً للتعميم، نحو الله أكبر، أي: من كل شيء اهـ . وذكر في «المواهب» و «شرحه» للزرقاني مثل هذا.

فدل هذا الكلام على أن أفعل التفضيل دال على المبالغة مع دلالته على الزيادة في أصل الفعل، لكن الأسقم هنا أتى به مقروناً بالألف واللام، وقد قال الصبّان في «حاشيته»: إن ال في أفعل التفضيل لا تكون إلا للعهد، لئلا يعرى عن ذكر

المفضول. وهذا الرجل خال من البلاغة، لم يذكر لها ما يكون معهوداً، إلا أن يكون ذهنيًّا عنده، فلزم أن يعامل معاملة الخالي من التعريف، فيكون دالاً على العموم كالخالي منها اهـ .

ففي هذا كله دلالة على وحشية هذه الكلمة، وأن النبي ﷺ حاشاه من أن تصدر منه اهـ .

ويزيد على ما مر في الفصل السابق من بطلان عزو ذلك للنبي ﷺ ما ذكره العلماء من كون ما يجده الأولياء من الأمور الغيبية كالإلهام والفراسة لا ينسب إلى الله تعالى على أنه من كلامه، وإنما يُنسب إليه نسبة الحادث للمحدث.

قال ابن حجر في «فتاواه الحديثية» نقلاً عن الإمام الشهاب السُّهْرَوَرْدي في وصف قوم مفتونين سمُّوا أنفسهم ملامتيةً: إن بعضهم ربما يكون قد سمع كلمات تعلقت بباطنه، فيتألف له من باطنه كلمات ينسبها إلى الله تعالى، وأنها مكالمة الله تعالى إياه، مثل أن يقول: قال لي، وقلت له، وهذا رجل جاهل بنفسه وحديثها، وبربه وبكيفية بيان المكالمة والمحادثة، أو عالم ببطلان ما يقوله، وإنما يحمله هواه على الدعوى بذلك ليوهم أنه قد ظفر بشيء، وكل هذا ضلال، وسبب تجرئه ما سمعه من كلام بعض المحققين عن مخاطبات وردت عليهم بعد طول معاملات لهم ظاهرة وباطنة، وتمسكهم بأصول القوم من صدق التقوى وكمال الزهد في الدنيا، فلما صفت أسرارهم تشكلت في سرائرهم مخاطبات موافقة للكتاب والسنة، مفهومة عند أهله موافقة للعلم، ويكون ذلك مناجاة لسرائرهم، ومناجاة سرائرهم إياهم، فيثبتون لأنفسهم مقام العبودية، ولمولاهم الربوبية، فيضيفون ما يجدونه إلى نفوسهم وإلى مولاهم، وهم مع ذلك عالمون بأن ذلك ليس بكلام من الله، وإنما هو علم حادث أحدثه الله في بواطنهم، فطريق الأصحاء في ذلك الفرار إلى الله تعالى من كل ما تُحُدِّث به أنفسهم، حتى إذا برئت ساحتهم من الهوى أُلهموا في بواطنهم شيئاً ينسبونه إلى الله تعالى نسبة الحادث للمحدث، لا نسبة الكلام للمتكلم، ليصانوا عن الزيغ والتحريف. انتهى كلامه وهو صريح في بطلان ما قاله هذا الرجل المشرع أول هذا الباب، من أنه لا بد أن يعتقد الذاكر

بصلاته هذه أنها من كلام الله تعالى.

قال ابن حجر: وحاصله أن هذا يرجع إلى الإلهام الذي قال السادة الصوفية: إنه حجة لتوفر قرائن عند من وقع له تقضي بحقيقته، وأنه ليس من الخواطر النفسانية قطعاً، وخالفهم الفقهاء والأصوليون فيه، لا لإنكاره من أصله، كيف والحديث الصحيح: «إنَّ في أُمتي محدَّثونَ أو مُلْهَمون ومنهم عُمر» رضي الله تعالى عنه؟ بل لئلا يدعيه ويحتج به من ليس من أهله، ولأنه لا ثقة بخواطر غير المعصوم، فربما يخطر له في حديث نفسه أنه إلهام، وزين له الشيطان ذلك بمخايل يظهرها له، فيظن صدقها، فيعتقد حقية ذلك الوارد، وفي الحقيقة ليس هو وارد حق، وإنما هو حديث نفس وخاطر شيطاني، حمله عليه عدم جريه على قوانين الاستقامة والقيام بالعبودية على وجهها الأكمل، ولما كان للنفس والهوى والشيطان دخل في تزيين دلك والتلبيس فيه، رأى الفقهاء والأصوليون أن المصلحة للناس المتكفلة بسلامتهم من تغرير الشيطان والوقوع في هفوة الطغيان قطعهم عن الاحتجاج بالإلهامات، وأن ذلك باب يجب سده على الناس لئلا يترتب على فتحه لهم من المفاسد ما لا يحُصى اهـ.

وقال في محل آخر: وعلى القول بحجية الإلهام، فهو ينسب إلى الله تعالى، بمعنى أنه الملقي له في القلب كرامة لذلك الولي، وإنعاماً عليه بما يكون سبباً لمن يدله أو صلاحاً لغيره اهـ.

وموضع الاستدلال منه قوله: إنهم عالمون بأن ذلك ليس بكلام الله تعالى، وأن نسبته إليه إنما هي نسبة الحادث إلى المحدث، لا نسبة الكلام إلى المتكلم، فليس المراد بجلبه ما فيه من عدم حجية الإلهام، فإن ذلك قد تقدم الكلام عليه بما لا مزيد عليه اهـ.

وإذا قال جاهل: إن هذا إنما هو في كونه لا يُنسب إلى الله تعالى على أنه كلامه، لا في نسبته إلى النبي ﷺ، فالجواب عن ذلك هو أن كل ما كان منسوباً للنبي ﷺ كان منسوباً لله تعالى، بدليل الكتاب والسنة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وما يَنْطِقُ عن الهَوَىٰ * إن هو إلا وحيٌ يُوحى﴾ [النجم: ٣، ٤] وأما السنة فهي

ما أخرجه البخاري من حديث عبد الله بن مسعود، قال: لعن الله الواشمات والموتشمات، والمتنمّصات، والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله. فبلغ ذلك امرأة من بني أسد، يقال لها: أم يعقوب، فجاءت، فقالت: إنه بلغني أنك لعنت كيت وكيت، فقال: ومالي لا ألعن مَنْ لعن رسول الله ﷺ، ومن هو في كتاب الله. فقالت: لقد قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول. فقال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه، أما قرأتِ ﴿وما آتاكُمُ الرَّسولُ فخُذوه وما نَهاكُم عنهُ فانْتَهوا﴾ [الحشر: ٧]؟ قالت: بلى. قال: فإنه قد نهى عنه اهـ. قال في «فتح الباري»: يضبط نهى بفتح الهاء، يعني: ليكون مسنداً إليه ﷺ، فأنت ترى ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لما علم أن اللعن لهذه الفاعلات صدر من النبي ﷺ لهن، أسنده إلى الله تعالى، فقال: لعن الله الواشمات. . . إلخ، لعلمه أن كل ما هو صادر من النبي ﷺ ومنسوب له صادر من الله عز وجل منسوب له، مستدلاً على ذلك بالآية التي ذكر، وهي وإن كانت صريحة في الاستدلال، فالآية التي ذكرت أصرح منها، لكنه لعله قصد الاستدلال بهذه الآية لما فيها من صريح النهي الذي الكلام فيه

وقد قال النووي في شرح خطبة مسلم: إن الكذب عليه عليه الصلاة والسلام كذب على الله تعالى، لأن الله تعالى قال: ﴿وما ينطِقُ عن الهوى * إن هُو إلا وحيٌ يوحى﴾ وهذا هو عين ما قدمته لك اهـ.

وانظر رحمك الله ما ذكره هذا المجيب المتعصب من التخليط بعد عزوه الخبالية للنبي ﷺ حاشاه منها، فقد قال: ولعل في ذلك اللفظ خاصية كما قد يوجد في ألفاظ وردت عن السلف، فتبقى كما وردت من غير افتئات عليهم. فالتخليط هو أنه قال: إن شيخه عزا المسقطة الخبالية له ﷺ حاشاه منها، وكلامه هذا مُؤذن بأنها ليست للنبي ﷺ كما هو الحق، لجعله لها كألفاظ وردت عن السلف تبقى على حالها كما بقيت ألفاظهم على حالها، فلو كان جاعلاً من ألفاظ النبي ﷺ لما قال ذلك، وهذا في غاية التخليط والتناقض، تميميٌّ مرة وقيسيٌّ أخرى.

الجواب الثالث: هو أنه قال: وأيضاً إن حملنا لفظ الأسقم على المعنى الذي حمله عليه هذا المنكر، وهو أنه أفعل تفضيل من سقم ككرم وفرح بمعنى مرض،

فليس فيه نقص مستحيل عليه ﷺ، لانعقاد الإجماع على جواز ذلك عليه، لمشاهدته به، وقد ورد في القرآن وصف الأنبياء بالسقم، كقوله تعالى: ﴿فَنَبَذْنَاهُ بالعراءِ وهُو سقيمٌ﴾ [الصافات: ١٤٥] وحينئذٍ يصير لفظ الأسقم الذي في «الجوهرة» نعتاً لقوله: صراطك، فيرجع إذاً إلى قوله ﷺ: «أشدُّ الناسِ بلاءً الأنبياء فالأمثل» ويكون في غاية المدح له ﷺ، لأنه صراط الله التام المستقيم مع شدة ما يقاسيه من السقم والبلاء، ولم ينقص ذلك من استقامته شيئاً انتهى منه بلفظه.

وفيه من التخليط والتناقض ما لا يخفى كما سيتضح لك إن شاء الله تعالى، فهو كاللذين قبله في البطلان أو أشد إن أمكنت الشدة عنهما، فأقول لك: اعلم أن هذا الجواب مما يدل على عدم اكتراث هذا المجيب بالشريعة المحمدية، وعلى أنه إنما غرضه انتحال الأجوبة الكاذبة عن هذه الشريعة المختلقة المخترعة، وذلك لأنه قد صرح فيما مضى أن شيخه المنشىء لهذا اللفظ المخترع له فسره بأنه المستقيم الذي ليس فيه اعوجاج من الاستقامة، وإذا كان صاحبه فسره بذلك، وقال: إنه مراده، كيف يسوغ لهذا المجيب أن يجعله من السَّقَم، ويتسحل له الأجوبة الباطلة؟ فلو كان خائفاً من الكذب والافتراء لاقتصر على تفسير المنشىء للفظ، أو الراوي له من النبي ﷺ حاشاه من ذلك، لأنه إن كان منشئاً له كان أعلم بمراده، وإن كان راوياً فتفسير الصحابي الراوي مقدم على تفسير غيره، فعلم أنه غير مكترث بالشريعة، ولا ناظر إليها مع هذا التحمل الباطل، وأما جوابه المذكور فبطلانه من وجوه:

أحدها: أنه استدل على جواز وصفه ﷺ بالأسقم بورود وصف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بالسقم في القرآن، وورود وصفهم بالبلاء في الحديث النبوي، وهذا الاستدلال باطلٌ جدًّا، لأنه لا يلزم من ورود وصفهم بذلك في القرآن أو الحديث جواز إطلاق ذلك الوصف عليهم خارجاً عن محل ورود النص، لما مر لك من أنه لا يجوز في حقه ﷺ أن يقال: عفا الله عنه، مع ورود ذلك في القرآن، لأن الله تعالى له أن يخاطب عبده بما شاء، ولا أن يُدعى له بالمغفرة مع أنه ﷺ دعا بها لنفسه كثيراً في الحديث، ويأتي قريباً إن شاء الله تعالى في الفصل الذي بعد

هذا أن العلماء اتفقوا على أنه لا يجوز أن يُطلق عليه تعالى اسم ولا صفة تُوهم نقصاً ولو ورد ذلك نصًّا، فلا يقال: ماهد ولا زارع ولا فالق ولا نحو ذلك، وإن ثبت في قوله: ﴿فنِعْمَ الماهِدون﴾ [الذاريات: ٤٨] ﴿أمْ نحنُ الزّارعونَ﴾ [الواقعة: ٦٤] ﴿فالقُ الحبِّ والنوى﴾ [الأنعام: ٩٥] ولا يقال: ماكر ولا بناء، وإن ورد: ﴿ومكَرَ اللهُ﴾[آل عمران: ٥٤] ﴿والسماءَ بنيناها بأيدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧] إلخ ما يأتي، وقد مر لك أن كل ما هو ممنوع في حقه تعالى ممنوع في حق رسله وملائكته عليهم الصلاة والسلام، ولذلك أوجب العلماء تأويل كل ما أوهم نقصاً من الكتاب والسنة في حق الرسل والملائكة، كما أوجبوا ذلك في حقه تعالى، قال في «إضاءة الدجنة»

وَأَوِّلَنْ بلائقٍ ما اشْتَبَها   كما أَتَى في يوسف هَمَّ بها

فاتضح لك بطلان هذا الاستدلال.

الوجه الثاني: هو أنه استدل على جواز وصفهم بالسقم بالآية، والآية إذا سلمنا الاستدلال بها ليس فيها إلا مطلق السقم، والوصف الذي ذكره شيخه بصيغة أفعل التفضيل، وقد مر لك إيضاح ما فيها من الزيادة والمبالغة، وأنها تشمل الاتصاف بجميع الأمراض الممكنة، ومن الأمراض ما يستحيل في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام، كما هو معلوم عند الصبيان الذين يقرؤون قول ابن عاشر:

يجوزُ في حقِّهِمُ كلُّ عَرَضْ   ليسَ مؤدِّياً لنَقْصٍ كالمَرَضْ

فلو سلمنا له تسليماً جدليًّا جواز وصفه ﷺ بذلك، بقي الإيهام الحاصل من صيغة أفعل التفضيل والذي لا يمكن زواله بوجه، وهو موضوع الاعتراض، وإن كان المجيب المتعصب ذهب إلى إمكان التأويل، وتصحيح المعنى، وأعرض عن موضوع الاعتراض كما قدمنا، ونحن قدمنا لك في تأويل ما يصدر من الأولياء ما يكفي ويشفي، فلا حاجة إلى إعادته ثانياً.

الوجه الثالث: هو أنه جمع في اخر هذا الجواب بين جوابه هو وما أجاب به شيخه حين لم يمكنه الاقتصار على جوابه تلبيساً على السامعين، وهذا دالٌّ أيضاً على عدم اكتراثه بالشريعة المحمدية، وبيان الجمع بينهما هو قوله السابق: فيكون

في غاية المدح له لأنه صراط الله التام المستقيم مع شدة ما يقاسيه من السقم والبلاء، ولم ينقص ذلك من استقامته شيئاً اهـ . فأتى بلفظة المستقيم، وهي من كلام شيخه ليتوصل لما بعدها، لأنه لو حذفها وقال لأنه صراط الله التام شديد السقم والبلاء لحصل التنافر والتناقض الذي قدمناه لك في الجواب الثاني محرراً، وهو كاف في رد هذا الجواب، فلذلك خلط بين الكلامين للتلبيس، عفا الله تعالى عنا وعنه إذا كان صحيح العقيدة غير معتقد لمقالات شيخه الزائغة مع بعد ذلك منه اهـ .

الجواب الرابع : هو أنه قال: أو يكون التعبير بالأسقم من التعبير باللازم عن الملزوم، لأن الحب من لازمه غالباً إذا أفرط السقم، ولذلك قال البُوصِيرْيّ :

فكَيْفَ تُنْكِرُ حبًا بعدَ ما شهِدَتْ ... بِهِ عليكَ عُدولُ الدَّمعِ والسُّقَم

فيصير معنى الأسقم إذن الشديد المحبة البالغ منها ما لا يُدرك اهـ منه .

وهذا الجواب أيضاً في غاية البطلان، إلا أن فيه فائدة واحدة، وهي اعترافه في قوله فيصير معنى الأسقم إذن الشديد المحبة البالغ منها ما لا يُدرك، بأن أفعل التفضيل يفيد المبالغة في المعنى الذي ورد فيه، فلا يمكنه بعد هذا الاعتراف والتقرير أن ينكر أن الأسقم دالّةٌ على غاية المرض التي لا تُدرك، فيدخل فيه ما قدمناه من الأمراض المستحيلة في حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وهذا هو الغرض من اعترافه. وفي جوابه هذا أيضاً من الدلالة على عدم اكتراثه بالديانة ما في الجواب الذي قبله، وأما بطلانه فإنه واضح من نفسه لاعترافه بأن هذا المعنى إذا قُصد من اللفظ كان من المجاز المرسل، لأنه صرح بأنه من إطلاق اللازم وإرادة الملزوم، وهذا أحد أنواع المجاز المرسل، ولو لم يعترف بذلك كان معلوماً بديهيًّا، لأن المعنى الأصلي للفظ هو المتبادر منه للذهن عند السماع، قال في «مراقي السعود»:

وبالتَّبادُرِ يُرى الأَصيلُ ... إن لم يكُ الدَّليلَ لا الدَّخيلُ

وقد ذكر في «تاج العروس» أن إطلاق السقم على القلب مجاز، فقال: ومن المجاز قلب سقيم، وكلام سقيم، وفهم سقيم، وهو سقيم الصدر عليه أي حاقد اهـ .

فدل هذا على أن إطلاق لفظ السقم في غير المتعارف مجاز، وإذا كان إطلاقه في الحب مجازاً كان ذلك كافياً في رد جوابه، لأن المراد إثبات أن فيه إيهام غير اللائق به ﷺ، وبثبوت مجازيته في الحب يثبت التبادر لغير اللائق لا الإيهام، وهذا هو عين المراد عند العلامة أديبج المعترض للفظة الأسقم انتهى.

والجواب الحق عن هذه الكلمة هو أن هذا الرجل أخذها من قول أهل المغرب الأقصى، لكل مستحسن عندهم: «أَمْسَقَّمْ» بميم ساكنة وسين مفتوحة وقاف مشددة ثم ميم ساكنة، وهو أمي لا يعرف العربية، فظن أنها عربية، فاشتق منها لفظة الأسقم الموضوعة عربية لغير ذلك المعنى، والجهل غير معذور به. انتهى ما قصدناه من الطعن في أجوبته الأربعة الباطلة عن اعتراض العلامة أديبج على منع إطلاق لفظة الأسقم على النبي ﷺ.

ثم إن هذا المجيب المتعصب لما أنهى الأجوبة، قال: لو وفق هذا المنكر لطريق الإنصاف لسكت أو حذر من اللفظ فقط، كما حذروا من مواضع من «الإحياء» و «القوت»، أو حذر من الصلاة جملة ولم يطعن فيها كما حذروا من نحو كلام ابن الفارض ولم يطعنوا فيها حذروا منه، لكن جره سوء الأدب مع الشيخ إلى إساءة الأدب مع سيد الوجود، فقد نهى عن كل ما يوهم نقصاً فوقع في عين التنقيص، فسمى «جوهرة الكمال»: جوهرة الخبال، وجوهرة الوعيد، ومن حفر لأخيه حفرةً وقع فيها اهـ . كلامه.

وهو كلام في غاية السقوط، كأن قائله لم يتأمل حين قاله وكتبه إلا أنه دالٌّ على أن قائله عالم ببطلان هذه الألفاظ الصادرة من شيخه، ولكنه متعامٍ عنها، مجيبٌ عنها بالباطل والتُّرهات لما زينه له الشيطان من التعصب للبدعة، ويأتي إن شاء الله تعالى شدة تعصب أهل البدع لها في الخاتمة.

فقوله: لسكت هذا. لا يقوله مسلم، كيف يسوّغ لمسلم أن يأمر عالماً من علماء المسلمين بالسكوت عند ظهور البدع والتنقص لجناب النبي ﷺ؟ وقد قال الله تعالى: ﴿والمؤمنونَ والمُؤمناتُ بعضُهم أولياءُ بعضٍ يأمرونَ بالمعروفِ وينهَوْنَ عن المنكرِ﴾ [التوبة: ٧١] وقد ورد في الحديث الصحيح: «إن البدعةَ إذا ظهرت،

ولم يُظهر العالم علمه، كان عليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»، ويأتي في أول الخاتمة إن شاء الله تعالى ما ورد في ذلك من الأحاديث، فأمر المجيب بهذا أمر بمنكر.

وقوله: أو حذر من اللفظ... إلخ. فيه أن هذا هو الذي فعله العلامة أديبج، فإنه ما زاد على أن حذر من اللفظ، وبين وجه الحذر منه، فتعصب هو وأجاب بهذه الأجوبة الباطلة كما هي عادة أهل البدع في التعصب والإتيان بالأجوبة الباطلة، وقد مر لك من ذلك ما يشفي الغليل، ويأتي إن شاء الله تعالى في الخاتمة سبب ذلك التعصب عليهم، وبعدهم عن التوبة، فإنه في غاية النفاسة فراجعه.

وقوله: كما حذروا من «الإحياء» ومن كلام ابن الفارض ولم يطعنوا فيما حذروا منه. هذا الكلام إما صاحبه في غاية القصور، أو متعمد للافتراء، فإن الإمام الغزالي المُعْترف له كل أحد بأنه الغاية القصوى في علم الظاهر والباطن، والاتباع للسنة، لما جاء في كتابه «الإحياء» الذي لم يؤلف في الاسلام مثله في الجمع بين علم الظاهر والباطن بكلمة موهمة غير اللائق في حق الله تعالى، وهي ليس في الإمكان أبدع مما كان، أنكر عليه العلماء، وأمروا بحرق كتابة في زمن الدولة اللَّمْتونية، ولم تبق منه نسخة إلا حرقت، مع اعترافهم له بالعلم والفضل، وقصته شهيرة في الكتب لا تخفى إلا على جاهل.

والكلام في ابن الفارض والحاتمي وغيرهما ممن أتى بألفاظ موهمة غير المقصود شهير عند العلماء، فقد قال الشيخ زروق الذي هو إمام الظاهر والباطن في «قواعده» عند قاعدة التوقف في محل الاشتباه مطلوب كعدمه، فيما تبين وجهه من خير وشر: اختُلف في جماعة من الصوفية كابن الفارض وابن أحلى، والعفيف التِلمْساني وابن ذي سكن، وأبي إسحاق التُّجيبيّ، والشُّشْتَرِيّ، وابن سبعين، والحاتميّ، وغيرهم، وقد شك شيخنا أبو عبد الله القوري ـ وأنا أسمع ـ فقيل له: ما تقول في ابن عربي الحاتميّ؟ فقال: أعرف بكل فن من أهل كل فن. قيل له: ما سألناك عن هذا. قال: اختُلف فيه من الكفر إلى القطبانية. قيل له: فما ترجِّح؟ قال: التسليم.

قال الشيخ زروق: لأن في التكفير خطراً، وتعظيمه ربما عاد على صاحبه بالضرر من جهة اتباع السامع لمبهماته وموهماته انتهى.

فانظر قول الشيخ زروق في ابن عربي الحاتمي الذي شهد له أهل العلم في الزمن القديم بأنه أعرف بكل فن من أهل كل فن: إن تعظيمه ربما عاد على صاحبه بالضرر من جهة اتباع السامع لمبهماته وموهماته، فما يقال في اتباع مبهمات وموهمات هذا الرجل الذي جاء في زمان اعترف فضلاء الصوفية بانقطاع التربية قبله بزمن كثير بالموهمات، وصارت المناضلة دونها بالأباطيل والترهات، وقد اعترف هذا المجيب بأنهم -تذروا من مواضع من «الإحياء» مع جلالة مؤلفه في العلم، وليس فيها إيهام وإنما فيها الغَوْص الذي يعسر على المبتدئين فهمه، وقدمت لك تحذير العلماء من مطالعة كتب الحاتمي، فهلا حذر هذا المجيب من مطالعة موهمات شيخه المتأخر الزمان الذي لم يشتهر بعلم الظاهر ولا الباطن، ولم يقل أحد من المسلمين باتصافه بذلك إلا ما ينقل عن أتباعه الذين تشربت لحومهم وعصبهم بدعته، وسرت فيهم سريان داء الكَلَب كما يأتي إن شاء الله تعالى في الخاتمة.

وقد قال هذا المجيب: إن العلامة أديبج جرته إساءة الأدب مع شيخه هو إلى إساءته مع سيد الوجود عليه الصلاة والسلام، فنهى عن كل ما يوهم نقصاً، فوقع في عين التنقيص، فسمى «جواهرة الكمال» بجوهرة الخبال أو الوعيد، فأقول: سبحان من أعمى بصيرة هذا الرجل، فأي إيهام أو تنقيص صدر من العلامة أديبج في حقه ﷺ؟ فإنه إنما غير تسمية سماها هذا الرجل لصلاته المخترعة التي لولا ضيق الزمان وقصر الأعمار واشتغال الأذهان بما في الزمان من الأغيار والأكدار والأخطار لتتبعت جميع ألفاظها، وبينت ما فيها من الركاكة والغرابة والتعقيد اللفظي والمعنوي، فقل لفظ منها سالم من ذلك، ولكن اقتصرت على اللفظين اللذين ذكرهما أديبج رحمه الله تعالى لما ذكرت، فكون الطعن في تسمية سماها هذا الرجل لصلاته المخترعة فيه إيهام تنقيص للنبي ﷺ غير مفهوم ولا معقول لأحد اللهم إلا أن يكون هذا المجيب جاعلاً كل لفظ صادر من شيخه صادراً من النبي ﷺ، وهذا ما كنت أظن أن أحداً يؤمن بالله واليوم الآخر يعتقده أو يظنه، ولكن

أتباع هذا الرجل لا يبعد عليهم شيء في تعظيمهم له.

قلت: لو أنصف هذا المجيب لكان غاية ما يقوله في شيخه ما ذكره الهيتمي في «فتاواه الحديثية» عن الحلاج فإنه قال: إن الصوفية وغيرهم مختلفون فيه اختلافاً كثيراً، فجماعة من العارفين كأبي العباس بن عطاء، وأبي عبد الله بن حنيف، وأبي القاسم النَّصرْاباذي رضي الله عنهم أثنوا عليه وصححوا له حاله وجعلوه أحد المحققين، وخالفهم أكثر المشايخ فلم يُثبتوا له قدماً في التصوف ولم يقبلوه ولم يأخذوا عنه، وهذا لا ينافي ما قاله الأولون، لأنه وإن كان محقًّا به ربانيًّا كما قاله ابن حنيف، إلا أنه كان مخلطاً تكثر منه الكلمات التي ظواهرها كفر، فلذا أعرضوا عن الأخذ عنه، ولم يثبتوا له قدماً في التصوف، أي في التربية والأخلاق، وجعلوه في حيز المجاذيب الذين يعتقدون ولا يؤخذ عنهم، ولا يعدون من أصحاب المراتب والتصرف، فتأمل ذلك فإنه مهم اهـ.

والمقصود منه قوله لأنه وإن كان محقاً بل عالماً ربانياً الخ، وهذا الرجل كلماته التي ظواهرها منتقدة أكثر من أن تحصر، ويعلم أكثرها من تتبع هذا الكتاب، فغاية من ابتلاه الله بحسن الاعتقاد فيه أن يقول فيه ما قاله ابن حجر عن الحلاج، وقد ذكر أن الغزالي رحمه الله تعالى بسط أحواله وأجاب عن كلماته بما ينزه ساحته عن الاعتقادات الباطلة، ومعلوم أن بين أجوبة الغزالي وأجوبة هذا الرجل مثل ما بين المجيبين في العلم والفضل والقدم ومع ذلك، الإمام الغزالي ليس الحلاج شيخاً له حتى يتعصب له في الأجوبة وهذا مجيب عن شيخه المتشربة أعضاؤه محبته، وحب الشيء يعمي ويصمي، وقد استعاذ ﷺ من حب مفرط فيتمحل له في الأجوبة ويجيب بما لا أصل له لما ذكرنا انتهى الكلام على الأسقم.

وأما المطلسم فقد قدمنا لك أنه لم يجد لها جواباً يُطَلْمس به، فخلط بكلام لا معنى له، وكذب على سيدي محمد الكنتي بما عزاه له، وبيان ذلك هو أنه قال في قول العلامة أدييج السابق

كذا مُطَلْسَمٌ وما يدريكَ لعلَّها كفرٌ عنى الشرَّيكَ

ما نصه: هذا كلام متعسف ومتشبع بما ليس عنده، أما وجه تعسفه فجعله معنى المطلسم الذي هو بمعنى المستور من جملة الطلسمات التي هي معدودة من جملة الباطل، وهي نقش أسماء خاصة لها تعلق بأفلاك وكواكب على زعم أهل الطلاسم في جسم من المعادن أو غيرها، تحدث لها خاصية ربطت بها في مجاري العادات، وليت شعري لو صدق قوله: وما يدريك لعلها كفر على الطلسمات، فما وجه صدقه على لفظة مطلسم منعوت بها لفظ النور، فأين هذا من هذا؟! وأما وجه تشبعه فإيهامه بقوله: وما يدريك لعلها كفر؟ أنه بلغ في العلم مبلغ مالك رحمه الله، حيث قالها لما سئل عن ألفاظ مجهولة المعنى، يقال إنها من أسمائه تعالى: فأجاب السائل بمثل هذه المقالة اهـ.

وهذا الكلام كله لا معنى له، وإيضاح ذلك هو أن قوله: إنه متعسف بجعله المطلسم من الطلسمات وهو بمعنى المستور غير خاف على كل أحدٍ أن جعله ذلك لا تعسف فيه، بل المتعسف المجيب الذي جعله بمعنى المستور بدون دليل من اللغة العربية، إلا ما عزاه للسيد محمد الكتبي افتراء عليه أنه قال في «المصباح»: طسم الشيء وطلسمه بزياده اللام للتأكيد أخفاه وستره والمصباح ليس فيه من مادة الطاء والسين إلا الطست، ولم يذكر «القاموس» طلسم ولا شارحه «تاج العروس»، ولا الجوهري، ولا غير ذلك من كتب العربية، وحاشى السيد محمد من أن ينسب لـ «المصباح» ما ليس فيه، فالطلاسم لم توجد إلا في كلام أهل السحر الذي ذكره هو، فأي تعسف واقع ممن حمل لفظاً على معناه الذي لم يوجد له سواه، فالمتعسف المجيب المعاند لا العلامة أديبج، وإذا لم يوجد لها إلا المعنى المتعارف عند أهل الباطل كان إطلاقها على النور المنسوب للنبي ﷺ من أقبح القبائح، وأشنع المناكر، بل لو قُدر تقديراً فاسداً أن لها معنى آخر غير ما هو متعارف عند أهل السحر، كان إطلاقها عليه أيضاً من أقبح الموهمات، وانظر قوله: وأما تشيعه فإيهامه أنه بلغ في العلم مبلغ مالك، فإنه كلام لا معنى له، صاحبه لا يعرف معنى التشيع، فالتشيع هو ما هو فيه من محبة هذا الرجل، وانتصاره له بالأجوبة الباطلة، ودعوى وصوله لما لم يصل إليه من الدرجات العلية، لأن كل من عاون إنساناً وتحزَّب له فهو له شيعة، قال الكميت:

وما لِيَ إلاّ آلَ أحمدَ شيعةٌ   وما لِيَ إلاّ مذهبَ الحقِّ مذهبُ

قاله في «تاج العروس». وأما العلامة أديبج فلم يأت بتشيع ولا بشيء يوهم أنه يدعي بلوغ رتبة مالك في العلم، بل إنما أتى بلفظ مروي عن شيخه الذي هو على مذهبه ،مستدلاً به واضعاً له في مثل المحل الذي وضعه فيه مالك، فإن مالكاً ذكره في إطلاق ألفاظ مجهولة المعنى على الله تعالى، والعلامة أديبج استدل بكلام إمامه على منع إطلاق لفظ لا معنى له في العربية، له معنى عند أهل السحر على نور النبي ﷺ، بل يمكن أن يكون هذا أشد من الأول، لكونه معلوماً أن له معنى باطلاً يتبادر للذهن عند مجرد سماعه للعارف بذلك المعنى، والألفاظ التي نهى مالك رضي الله تعالى عنه عنها، وقال فيها ما قال، ليس لها معنى معروف يتبادر للذهن عند سماعها، فتكون أخف من لفظة هذا الرجل، الذي أنكرها العلامة أديبج، فجزاه الله تعالى بذبه عن جناب النبي ﷺ خير ما جازى به عالماً من علماء أمته ﷺ ذبَّ عن شريعته الغراء، فقد حاز الفضل بسبقيته لجميع علماء شنقيط في الإنكار على هذه الشريعة المختلقة المخترعة، فكان قدوة لهم في ذلك، ومن سن سنة حسنة له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامه كما في الحديث الصحيح .

ثم أذكر فصلاً مستقلاً مناسباً لما تقدم من منع إطلاق ما فيه إيهام على الله تعالى أو رسله في تفضيل بعض أسماء الله تعالى على بعض، فقلت:

فصــل
في تفضيل بعض أسماء الله تعالى
على بعض

قال القسطَلاّني عند حديث أبي هريرة في «البخاري»: «لله تسعةٌ وتسعون اسماً، مئة إلا واحداً، من حفظها دخل الجنة» وفي رواية لمسلم: «من أحصاها دخـل الجنـة، وهو وِترٌ يحب الوتر» وفي رواية لمسلم: «والله وترٌ يحب الوتَر» وفي رواية: «إنه وترٌ يحب الوتَر» ما نصه: هل يجوز تفضيل بعض أسماء الله تعالى على بعض؟ فمنع من ذلك أبو جعفر الطَّبَرَي، وأبو الحسن الأَشْعريّ، والقاضي أبو بكر الباقِلاّني لما يؤدي ذلك إلى اعتقاد نقصان المفضول عن الأفضل، وحملوا ما ورد من ذلك على أن المراد بالأعظم العظيم، وأن أسماء الله تعالى عظيمة.

وقال ابن حِبان: الأعظمية الواردة المراد بها مزيد ثواب الداعي بها انتهى.

وقـال ابن حجـر: أنكر قوم كأبي جعفر الطبري، وأبي الحسن الأشعري، وجماعة بعدهما كأبي حاتم بن حِبان، والقاضي أبي بكر الباقِلاّني، فقالوا: لا يجوز تفضيل بعض الأسماء على بعض، ونَسَب ذلك بعضُهم لمالك لكراهيته أن تعاد سورة أو تردد درن غيرها من السور، لئلا يُظن أن بعض القرآن أفضل من بعض، فيؤذن ذلك باعتقاد نقصان المفضول عن الأفضل. . . الخ كلام القسطَلاّني.

وقال في «الفتح» أيضاً: اختلف في الأسماء الحسنى، هل هي توقيفية بمعنى أنه لا يجوز لأحد أن يشتق من الأفعال الثابتة لله أسماء إلا إذا ورد النص بها، إما في الكتـاب أو السنة، فقال الفخر: المشهور عن أصحابنا أنها توقيفية. وقالت المعتـزلة والكَرّامية: إذا دل العقل على أن معنى اللفظ ثابت في حقه تعالى جاز إطلاقه عليه. وقال القاضي أبو بكر والغَزاليّ: الأسماء توقيفية دون الصفات، وهذا هو المختار، واحتج الغزالي بالاتفاق على أنه لا يجوز لنا أن نسمي رسول الله ﷺ

باسم لم يسمه به أبوه، ولا سمى به نفسه، وكذا كل كبير من الخلق، قال: فإذا امتنع ذلك في حق المخلوقين فامتناعه في حق الله أولى. واتفقوا على أنه لا يجوز أن يُطلق عليه اسم ولا صفة توهم نقصاً، ولو ورد ذلك نصاً، فلا يقال: ماهد، ولا زارع، ولا فالق، ولا نحو ذلك وإن ثبت في قوله: ﴿فنِعْمَ الماهدونَ﴾ ﴿أمْ نحنُ الزّارعونَ﴾ ﴿فالقُ الحبِّ والنَّوى﴾ ونحوها، ولا يقال له: ماكر وبناء، وإن ورد ﴿ومكَرَ اللهُ﴾ ﴿والسماءَ بنيناها﴾ اهـ. يعني أن هذا لا يقال في غير المحل الذي ورد فيه، فهذا مثل ما مر عن القَرافيّ.

وقال أبو القاسم القُشيْريّ: الأسماء تُؤخذ توقيفاً من الكتاب والسنة والإجماع، فكل اسم ورد في هذه الأصول وجب إطلاقه في وصفه، وما لم يرد لا يجوز، ولو صح معناه.

وقال أبو إسحاق الزجاج: لا يجوز لأحد أن يدعو الله بما لم يصف به نفسه، فيقول: يا رحيم، لا يا رفيق، ويقول: يا قوي، لا يا جليد. والضابط أن كل ما أذن الشرع أن يُدعى به سواء كان مشتقاً أو غير مشتق فهو من أسمائه، وكل ما جاز أن ينسب إليه سواء كان مما يدخله التأويل أم لا فهو من صفاته، ويطلق عليه اسم أيضاً.

وقال الإمام: قال أصحابنا: ليس كل ما صح معناه جاز إطلاقه عليه سبحانه وتعالى، فإنه الخالق للأشياء كلها، ولا يجوز أن يقال: خالق الذئب والقردة. وورد ﴿وعلّم آدم الأسماء كلَّها﴾ [البقرة: ٣١] ﴿وعلَّمَك ما لم تكُنْ تعْلم﴾ [النساء: ١١٣] ولا يجوز: يا معلم. قال: ولا يجوز عندي: يا محب، وقد ورد: ﴿يحبُّهم ويحبّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤] فإن قلت: ما ورد في «شرح السنة» عن أبي أُمية قال: إنه رأى الذي بظهر رسول الله ﷺ، فقال: دعني أعالجه فإني طبيبٌ. فقال: «أنتَ رفيقٌ، واللهُ هو الطبيبُ» هل هو إذن منه ﷺ في تسمية الله طبيباً؟ فالجواب: لا، لوقوعه مقابلاً لقوله: فإني طبيب مشاكلة وطباقاً للجواب على السؤال، كقوله تعالى: ﴿تعلَمُ ما في نَفْسي ولا أعلَمُ ما في نفسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦]. وقال الفخر: الألفاظ الدالة على الصفات ثلاثة: ثابتة في حق الله تعالى قطعاً، وممتنعة قطعاً،

وثابتة لكن مقرونة بكيفية.

فالقسم الأول: منه ما يجوز ذكره مفرداً ومضافاً، وهو كثير جدًا كالقادر والقاهر، ومنه ما يجوز مفرداً ولا يجوز مضافاً إلا بشرط كالخالق، فيجوز خالق، ويجوز خالق كل شيء مثلاً، ولا يجوز خالق القردة ونحوه، ومنه عكسه يجوز مضافاً ولا يجوز مفرداً كالمنشىء، يجوز منشىء الخلق، ولا يجوز منشىء فقط.

والقسم الثاني: إن ورد السمع بشيء منه أُطلق، وحمل عليه ما يَليق به.

والقسم الثالث: إن ورد السمع بشيء منه أطلق ما ورد السمع منه، ولا يقاس عليه، ولا يتصرف فيه بالاشتقاق، كقوله تعالى: ﴿ومكرَ الله﴾ و ﴿يستهزئُ بهم﴾ فلا يجوز ماكر ومستهزىء انتهى منه بلفظه إلا زيادة يسيرة من القَسْطَلَّاني.

وفيه أيضاً: قال أبو الحسن القابِسيّ: أسماء الله تعالى و صفاته لا تُعلم إلا بالتوقيف من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ولا يدخل فيها القياس اهـ .

وفي «روح المعاني» عند قوله تعالى: ﴿وذَرُوا الَّذينَ يُلْحِدونَ في أسمائِه﴾ [الأعراف: ١٨٠] قال: الإلحاد في أسمائه تعالى أن يُسمى بها لا توقيف فيه، أو بما يوهم معنى فاسداً، كما في قول أهل البدو: يا أبا المكارم، يا أبيض الوجه، يا سخي، ونحو ذلك، فالمراد بالترك المأمور به الاجتناب عن ذلك، وبأسمائه ما أطلقوه عليه تعالى وسموه به على زعمهم الفاسد لا اسماؤه تعالى حقيقة.

وخلاصة الكلام في هذا المقام أن علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري تعالى إذا ورد بها الإذن من الشارع، وعلى امتناعه إذا ورد المنع عنه، واختلفوا حيث لا إذن ولا منع في جواز إطلاق ما كان سبحانه وتعالى متصفاً بمعناه، ولم يكن من الأعلام الموضوعة في سائر اللغات، إذ ليس جواز إطلاقها عليه سبحانه وتعالى محل نزاع لأحد، ولم يكن إطلاقه موهماً نقصاً بل كان مشعراً بالمدح، فمنعه جمهور أهل الحق مطلقاً للخطر، وجوزه المعتزلة مطلقاً، ومال إليه القاضي أبو بكر لشيوع إطلاق خدا وتكرى من غير نكير، فكأن

إجماعاً ورد بأن الإجماع كاف في الإذن الشرعي إذا ثبت. واعترضه إمام الحرمين بأنه قول بالقياس، وهو حجة في العمليات، والأسماء والصفات من العمليات. وروى بعضهم عنه التوقف، وذكر في «شرح المواقف» أن القاضي أبا بكر ذهب إلى أن كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه إذا لم يكن موهماً لما لا يليق بذاته، ثم قال: وقد يقال: لا بد مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم، حتى يصح الإطلاق بلا توقف، وجعل مذهب المعتزلة غير مذهبه، والمشهور ما ذكرناه انتهى منه. وأطال في المسألة بنحو ما مر، وحاصل الأنقال المتقدمة أن كل ما أوهم نقصاً مجمعٌ على أنه لا يجوز إطلاقه في حقه تعالى، بل لا بد مع نفي الإيهام من كونه مشعراً بالتعظيم اهـ.

ولنرجع إلى تبيين بعض معاني حديث أسماء الله الحسنى المتقدم، فقوله. «مئة إلا واحداً» الحكمة فيه بعد قوله: «تسعة وتسعون» أن يتقرر ذلك في نفس السامع جمعاً بين جهتي الإجمال والتفصيل، أو دفعا للتصحيف الخطي والسمعي.

واختلف في هذا العدد، هل المراد به حصر الأسماء الحسنى في هذه العدة، أو أنها أكثر من ذلك، ولكن اختصت هذه بأن من أحصاها دخل الجنة، فذهب الجمهور إلى الثاني، ونقل النووي اتفاق العلماء عليه، فقال: ليس في الحديث حصر أسماء الله تعالى، وليس معناه أنه ليس له اسم غير هذه التسعة والتسعين، وإنما مقصود الحديث أن هذه الأسماء من أحصاها دخل الجنة، فالمراد الإخبار عن دخول الجنة بإحصائها، لا الإخبار بحصر الأسماء، ويؤيده قوله ﷺ في حديث ابن مسعود الذي أخرجه أحمد، وصححه ابن حبان: «أسألُكَ بكلِّ اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك» اهـ.

وعند مالك عن كعب الأحبار في دعاء «وأسألُكَ بأسمائك الحسنى، ما علمت منها وما لم أعلم».

وقال الخطابيّ: في هذا الحديث إثبات هذه الأسماء المخصوصة بهذا العدد، وليس فيه منع ما عداها من الزيادة، وإنما التخصيص لكونها أكثر الأسماء وأبينها،

وخبر المبتدأ في الحديث هو قوله: «من أحصاها» لا قوله: «لله»، وهو كقولك: لزيدٌ ألف درهم أعدها للصدقة، أو لعمرو مئة ثوب من زاره ألبسه إياها. ويدُل على عدم الحصر أن أكثرها صفات، وصفات الله لا تتناهى.

وقال الفخر الرازي: لما كانت الأسماء من الصفات، وهي إما ثبوتية حقيقية كالحي، أو إضافية كالعظيم، وإما سلبية كالقدوس، وإما من حقيقية وإضافية كالقدير، أو من سلبية وإضافية كالأول والآخر، وإما من حقيقية وإضافية وسلبية كالملك والسلوب غير متناهية، لأنه عالم بلا نهاية، قادر على ما لا نهاية له، فلا يمتنع أن يكون له من ذلك اسم، فيلزم أن لا نهاية لأسمائه.

وحكى القاضي أبو بكر بن العربي عن بعضهم أن لله ألف اسم، قال ابن العربي: وهذا قليل فيها، ونقل الفخر الرازي عن بعضهم أن لله أربعة آلاف اسم، استأثر بعلم ألف منها، وأعلم الملائكة بالبقية، والأنبياء بألفين منها، وسائر الناس بألف. وهذه دعوى تحتاج إلى دليل، واستدل بعضهم لهذا القول بأنه ثبت في نفس هذا الحديث أنه وتر يحب الوتر، والرواية التي سردت فيها الأسماء لم يعد فيها الوتر، فدل على أن له أسماء أخر غير التسعة والتسعين.

وتعقبه ابن حزم ومن ذهب إلى الحصر بأن الخبر الوارد في السرد لم يثبت رفعه، وإنما هو مدرج.

واحتج القائل بالحصر بقوله تعالى: ﴿ولله الأسماءُ الحُسْنى فادعُوه بها وذَروا الذين يُلحدون في أسمائه﴾ [الأعراف: ١٨٠] وقد قال أهل التفسير: من الإلحاد في أسمائه تسميته بما لم يرد في الكتاب، أو السنة الصحيحة، وقد ذكر منها في آخر سورة الحشر عدة، وختم ذلك بأن قال: ﴿له الأسماءُ الحسنى﴾ [الحشر: ٢٤] قال: وما يتخيل من الزيادة في العدة المذكورة لعله مكرر معنى، وإن تغاير لفظاً، كالغافر والغفار والغفور مثلا، فيكون المعدود من ذلك واحداً فقط، فإذا اعتبر ذلك وجمعت الأسماء الواردة نصًا في القرآن وفي الصحيح من الحديث لم تزد على العدد المذكور اهـ.

وقـال غيره: المراد بالأسماء الحسنى في قوله تعالى: ﴿ولله الأسماءُ الحُسنى فادعُوه بها﴾ ما جاء في الحديث: «إن لله تسعة وتسعين اسماً» فإن ثبت الخبر الوارد في تعيينها وجب المصير إليه، وإلا فَلْيُتَّبع من الكتاب العزيز والسنة الصحيحة، فإن التعريف في الأسماء للعهد فلا بد من المعهود، فإنه أمر بالدعاء بها، ونهى عن الدعاء بغيرها، فلا بد من وجود المأمور به اهـ .

قال ابن حجر: والحوالة على الكتاب العزيز أقرب، وقد حصل بحمد الله تعالى تتبعها، وبقي أن يُعمد إلى ما تكرر لفظاً ومعنى من القرآن، فيقتصر عليه، ويتتبع من الأحاديث الصحيحة تكملة العدة المذكورة، فهو نمط آخر من التتبع، عسى الله أن يعين عليه بحوله وقوته آمين.

وأمـا الحكمـة في القصر على العدد المخصوص، فذكر الفخر الرازي عن الأكثر: إنه تعبد لا يعقل معناه كما قيل في عدد الصلوات وغيرها، وإنما خُص هذا العدد إشارة إلى أن الأسماء لا تؤخذ قياساً.

وقيل: الحكمة فيه أن معاني الأسماء ولو كانت كثيرة جدًّا موجودة في التسعة والتسعين المذكورة.

وقيل: الحكمة فيه أن العدد زوج وفرد، والفرد أفضل من الزوج، ومنتهى الأفراد من غير تكرار تسعة وتسعون، لأن مئة وواحداً يتكرر فيه الواحد، وإنما كان الفرد أفضل من الزوج لأن الوتر أفضل من الشفع، لأن الوتر من صفة الخالق، والشفع من صفة المخلوق، والشفع يحتاج للوتر من غير عكس.

وقيل: الكمال في العدد حاصل في المئة، لأن الأعداد ثلاثة أجناس، آحاد وعشرات ومئات، والألف مبتدأ لآحاد أخر، فأسماء الله تعالى مئة استأثر الله منها بواحد وهو الاسم الأعظم، فلم يطلع عليه أحداً، فكأنه قيل: مئة، لكنْ واحد منها عند الله تعالى.

وقال غيره: ليس الاسم الذي يكمل المئة مخفيًّا، بل هو الجلالة، وممن جزم بذلك السُّهَيْلي، فقال: الأسماء الحسنى مئة على عدد درجات الجنة، والذي يكمل

المئة الله، ويؤيده قوله تعالى: ﴿ولله الأسماءُ الحُسنى فادعوهُ بها﴾ فالتسعة والتسعون لله فهي زائدة، عليه وبه تكمل المئة اهـ .

وقوله في الحديث: «من أحصاها» قال الخطابي: الإحصاء في مثل هذا يحتمل وجودها الأول: أن يعدها حتى يستوفيها، يريد أنه لا يقتصر على بعضها، لكن يدعو الله بها كلها، ويثني عليه بجميعها، فيستوجب الموعود عليها من الثواب. ثانيها: المراد بالإحصاء الإطاقة، كقوله تعالى: ﴿علِمَ أن لَنْ تُحصوه﴾ [المزمل: ٢٠] ومنه: «استقيموا ولن تُحصوا» أي: لن تبلغوا كنه الاستقامة، والمعنى من أطاق القيام بحق هذه الأسماء والعمل بمقتضاها وهو أن يعتبر معانيها، فيلزم نفسه بواجبها، فإذا قال: الرزاق، وثق بالرزق، وكذا سائر الأسماء. ثالثها: المراد بالإحصاء الإحاطة بمعانيها من قول العرب: فلان ذو حصاة أي: عقل ومعرفة، وقال القرطبي: المرجو من كرم الله تعالى أن من حصل له إحصاء هذه الأسماء على إحدى هذه المراتب، مع صحة النية أن يدخله الله الجنة، وهذه المراتب الثلاث للسابقين والصديقين وأصحاب اليمين.

وقال غيره: معنى أحصاها عرفها، لأن العارف بها لا يكون إلا مؤمناً، والمؤمن يدخل الجنة.

وقيل: معناه عدها معتقداً لأن الدَّهْرِيّ لا يعترف بالخالق، والفَلْسَفيّ لا يعترف بالقادر.

وقيل: أحصاها يريد بها وجه الله وإعظامه.

وقيل: معنى أحصاها عمل بها، فإذا قال: الحكيم، سلم جميع أوامره، لأن جميعها على مقتضى الحكمة. وإذا قال: القدوس، استحضر كونه منزهاً عن جميع النقائص، وهذا اختيار أبي الوفا بن عقيل.

وقال ابن بطّال: طريق العمل بها أن الذي يسوغ الاقتداء به فيها كالرحيم والكريم، فإن الله يحب أن يرى حلاها على عبده، فليمرن العبد نفسه على أن يصح له الاتصاف بها، وما كان يختص بالله تعالى كالجبار والعظيم فيجب على

العبد الإقرار بها والخضوع لها وعدم التحلي بصفة منها، وما كان فيه معنى الوعد نقف منه عند الطمع والرغبة، وما كان فيه معنى الوعيد نقف عند الخشية والرهبة، فهذا معنى أحصاها وحفظها، ويؤيده أن من حفظها عدًّا وأحصاها سرداً ولم يعمل بها يكـون كمن حفظ القرآن ولم يعمل بما فيه، وقد ثبت الخبر في الخوارج أنهم يقرؤون القرآن ولا يجاوز حناجرهم.

قال ابن حجر: والذي ذكره مقام الكمال، ولا يلزم من ذلك أن لا يرد الثواب لمن حفظها وتعبد بتلاوتها والدعاء بها وإن كان متلبساً بالمعاصي، كما يقع مثل ذلك في قارىء القرآن سواء، فإن القارىء ولو كان متلبساً بمعصية غير ما يتعلق بالقراءة يثاب على تلاوته عند أهل السنة، فليس ما بحثه ابن بطّال بدافع لقول من قال: إن المرادَ حفظها سرداً.

وقال النووي: قال البخاري وغيره من المحققين: معناه حفظها، وهذا هو الأظهر لثبوته نصًّا في الخبر، وقال في «الأذكار»: إنه قول الأكثرين.

وقال ابن الجوزي: لما ثبت في بعض الطرق «من حفظها» بدل «أحصاها» اخترنا أن المراد العد، أي: من عدها ليستوفيها حفظاً. قال ابن حجر: وفيه نظر، لأنه لا يلزم من مجيئه بلفظ حفظها تعين السرد عن ظهر قلب، بل يحتمل الحفظ المعنوي.

وقيل: المراد بالحفظ حفظ القرآن، لكونه مستوفياً لها، فمن تلاه ودعا بما فيه من الأسماء حصل المقصود. قال النووي: هذا ضعيف.

وقيل: المراد مَنْ تتبعها من القرآن.

وقال ابن عطية: معنى أحصاها عدها وحفظها، ويتضمن ذلك الإيمان بها، والتعـظيم لها، والـرغبـة فيهـا، والاعتبار بمعانيها. وقال الأصيليّ: ليس المراد بالإحصاء عدها فقط، لأنه قد يعدها الفاجر، وإنما المراد العمل بها. وقال أبو نُعيم الأصبهاني مثله.

وقـال أبـو عمـر الطَّلَمَنْكِيّ: من تمام المعرفة بأسماء الله تعالى وصفاته التي

يستحق بها الداعي والحافظ ما قال ﷺ المعرفة بالأسماء والصفات، وما تتضمن من الفوائد، ويدل عليه من الحقائق، ومن لم يعلم ذلك لم يكن عالماً لمعاني الأسماء، ولا مستفيداً بذكرها ما تدل عليه من المعاني.

وللإحصاء معان أخرى، منها الإحصاء الفقهي، وهو العلم بمعانيها من اللغة وتنزيهها على الوجوه التي تحملها الشريعة. ومنها الإحصاء النظري وهو أن يعلم معنى كل اسم بالنظر في الصيغة، ويستدل عليه بأثره الساري في الوجود، فلا تمر على موجود إلا ويظهر لك فيه معنى من معاني الأسماء، وتعرف خواص بعضها، وموضع القيد، ومقتضى كل اسم، وهذا أرفع مراتب الإحصاء، وتمام ذلك يتوجه إلى الله تعالى من العمل الظاهر والباطن بما يقتضيه كل اسم من الأسماء، فيعبد الله بما يستحقه من الصفات المقدسة التي وجبت لذاته، فمن حصلت له جميع مراتب الإحصاء حصل على الغاية، ومن مُنح منحى من مناحيها فثوابه بقدر ما قال، والله تعالى أعلم.

وقوله في الحديث: «دخل الجنة» عبر بالماضي تحقيقاً لوقوعه، وتنبيهاً على أنه وإن لم يقع فهو في حكم الواقع، لأنه كائن لا محالة

وقوله فيه: «وهو وترٌ يحب الوتر» يجوز فتح الواو وكسرها في الوتر وهو الفرد، ومعناه في حق الله تعالى أنه الواحد الذي لا نظير له في ذاته ولا انقسام، وقوله: «يحب الوتر». قال عياض: معناه أن للوتر في العدد فضلاً على الشفع في أسمائه، لكونه دالاً على الوحدانية في صفاته. وتعقب بأنه لو كان المراد به الدلالة على الوحدانية لما تعددت الأسماء، بل المراد أن الله يحب الوتر من كل شيء، وإن تعدد ما فيه الوتر.

وقيل: هو منصرف إلى من يعبد بالوحدانية والتفرد على سبيل الإخلاص.

وقيل: لأنه أمر بالوتر في كثير من الأعمال والطاعات، كما في الصلوات الخمس، ووتر الليل، وأعداد الطهارة، وتكفين الميت، وفي كثير من المخلوقات كالسماوات والأرض.

وقال القُرطبي: الظاهر أن الوتر هنا للجنس، إذ لا معهود جرى ذكره حتى يحمل عليه، فيكون معناه أنه وتر يحب كل وتر شرعه، ومعنى محبته له أنه أمر به وأثاب عليه، ويصلح ذلك لعموم ما خلقه وتراً من مخلوقاته، أو معنى محبته له أنه خصه بذلك لحكمة يعلمها، ويحتمل أن يريد بذلك وتراً بعينه، وإن لم يجر له ذكر، ثم اختلف هؤلاء، فقيل: المراد صلاة الوتر، وقيل: صلاة الجمعة، وقيل: يوم الجمعة، وقيل: يوم عرفة، وقيل: آدم، وقيل: غير ذلك. قال: والأشبه ما تقدم من حمله على العموم، قال: ويظهر لي وجه آخر، وهو أن الوتر يراد به التوحيد، فيكون المعنى أن الله في ذاته وكماله وأفعاله واحد، ويحب التوحيد، أي: أن يوحد ويعتقد انفراده بالألوهية دون خلقه، فيلتئم أول الحديث وآخره.

قال ابن حجر: لعل من حمله على صلاة الوتر استند إلى حديث على أن الوتر ليس بحتم كالمكتوبة، ولكن رسول الله ﷺ أوتر، ثم قال: «أوتروا يا أهلَ القرآنِ، فإن الله وتر يحب الوتر» أخرجوه في «السنن» الأربعة، وصححه ابن خُزيمة، واللفظ له. فعلى هذا التأويل تكون اللام في هذا الخبر للعهد، لتقدم ذكر الوتر المأمور به، لكن لا يلزم أن يحمل الحديث الآخر على هذا، بل العموم فيه أظهر، كما أن العموم في حديث علي محتملٌ أيضا اهـ.

ولا بد من الإلمام بشيء من الكلام على الاسم الأعظم، فقد مر أن بعض العلماء لم يجوز تفضيل بعض الأسماء على بعض... إلى آخر ما مر. وقال ابن حجر: قال الطَبرَيّ: اختلفت الآثار في تعيين الاسم الأعظم، يعني: الوارد في حديث الأربعة أنه إذا دُعي به أجاب، وإذا سُئل به أعطى. قال: والذي عندي أن الأقوال كلها صحيحة، إذ لم يرد في خبر منها أنه الاسم الأعظم، ولا شيء أعظم منه، فكأنه يقول: كل اسم من أسمائه تعالى يجوز أن يوصف بكونه أعظم، فيرجع المعنى إلى معنى عظيم.

وقال ابن حبان: الأعظمية الواردة في الأخبار إنما يراد بها مزيد ثواب الداعي بذلك، كما أُطلق ذلك في القرآن، والمراد به مزيد ثواب القارىء.

وقيل: المراد بالاسم الأعظم كل اسم من أسمائه تعالى دعا العبد به ربه

مستفرغاً، بحيث لا يكون في فكره حالتئذٍ غير الله تعالى، فإن من تأتى له ذلك استُجيب له. ونقل معنى هذا عن جعفر الصادق، وعن الجُنَيد، وعن غيرهما.

وقال آخرون: استأثر الله تعالى بعلم الاسم الأعظم، ولم يُطلع عليه أحداً من خلقه.

وأثبته آخرون معيناً، واضطربوا في ذلك، وجملة ما وقفت عليه من ذلك أربعة عشر قولاً: الأول: أنه هو. الثاني: الله. الثالث: الله الرحمن الرحيم. الرابع: الرحمن الرحيم الحي القيوم. الخامس: الحي القيوم. السادس: الحنان المنان بديع السموات والأرض ذو الجلال والإكرام. الثامن: ذو الجلال والإكرام. التاسع: الله لا إله إلا هو الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. العاشر: رب رب. الحادي عشر: دعوة ذي النون، لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين. الثاني عشر: هو الله الله الذي لا إله هو رب العرش العظيم. الثالث عشر: هو مخفيٌّ في الأسماء الحسنى.

قلت: هذا لا ينبغي لابن حجر أن يعده في الأقوال المعينة له، فإن هذا ليس فيه تعيين، فيرجع إلى القول القائل بأن الله تعالى استأثر بعلمه اهـ.

الرابع عشر: كلمة التوحيد.

انظر دليل كل في «فتح الباري» فقد تركته اختصاراً، ثم أردت أن أذكر الأدلة مترتبة على الأقوال تتميماً للفائدة:

فدليل الأول الذي هو أنه لفظ هو: وهو ما نقله الفخر الرازي عن بعض أهل الكشف، واحتج له بأن من أراد أن يعبر عن كلام معظم بحضرته لم يقل له: أنت قلت كذا، بل يقول: هو، يقول: تأدباً معه.

الثاني الذي هو الله: لأنه اسم، لم يطلق على غيره، ولأنه الأصل في الأسماء الحسنى، ومن ثم أضيفت إليه.

الثالث: لعل مستنده ما أخرجه ابن ماجة عن عائشة أنها سألت النبي ﷺ

أن يعلّمها الاسم الأعظم، فلم يفعل، فصلت، ودعت: اللهم إني أدعوك الله، وأدعوك الرحمن، وأدعوك الرحيم، وأدعوك بأسمائك الحسنى كلها ما علمت منها وما لم أعلم الحديث، وفيه أنه ﷺ قال لها: «إنه لفي الأسماء التي دعوتِ بها» قال ابن حَجر: وسنده ضعيف، وفي الاستدلال به نظر لا يخفى.

الرابع: دليله ما أخرجه الترمذي من حديث أسماء بنت يزيد، أن النبي ﷺ قال: «اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين: ﴿وإلهُكُم إلهٌ واحدٌ لا إله إلاّ هُو الرَّحمنُ الرَّحيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣] وفاتحة سورة آل عمران ﴿اللهُ لا إلـهَ إلاّ هُو الحيُّ القيومُ﴾» أخرجه أصحاب السنن إلا النَّسائي، وحسنه الترمذي، وفي نسخة صحيحة وفيه نظر، لأنه من رواية شَهْر بن حَوْشَبْ.

دليل الخامس: ما أخرجه ابن ماجة من حديث أبي أمامة: «الاسم الأعظم في ثلاث سور، البقرة، وآل عمران، وطه» قال القاسم الراوي عن أبي أُمامة: التمسته منها، فعلمت أنه الحيّ القيوم، وقواه الفخر الرازي، واحتج بأنهما يدلان عليه من صفات العظمية والربوبية ما لا يدل عليه غيرهما لدلالتهما.

دليل السادس: ما جاء من حديث أنس عند أحمد والحاكم، وأصله عند أبي داوود وانسائي، وصححه ابن حبان أن هده الأسماء وردت مجموعة فيه.

دليل السابع: ما أخرجه أبو يعلى من طريق السرْي بن يحيى، عن رجل من طيّىء وأثنى عليه، قال: كنت أسأل الله أن يريني الاسم الأعظم، فأرانية مكتوباً [illegible] في السماء

دليل الثامن: ما أخرجه الترمذي من حديث معاذ بن جبل، قال: سمع النبي ﷺ رجلاً يقول: يا ذا الجلال والإكرام. فقال: «قد استُجيب لك، فسل» واحتج له الفخر بأنه يشمل جميع الصفات المعتبرة في الألهية، لأن في الجلال إشارة إلى جميع السلوب، وفي الإكرام إشارة إلى جميع الإضافات.

دليل التاسع: ما أخرجه أبو داوود والترمذي وابن ماجة وابن حبان والحاكم من حديث بُريدة، وهو أرجح من حيث السند من جميع ما ورد في ذلك أنه لا إله

إلا هُو. . . الخ.

دليل العاشر: ما أخرجه الحاكم من حديث أبي الدرداء وابن عباس بلفظ: «اسم الله الأكبر ربُّ ربُّ» وأخرج ابن أبي الدنيا عن عائشة: «إذا قال العبدُ: يا ربِّ يا ربِّ. قال الله تعالى: لبيك عبدي، سل تُعْطَ» رواه مرفوعاً وموقوفاً.

دليل الحادي عشر أنه دعوة ذي النون: ما أخرجه النسائي والحاكم عن فُضالة بن عبيد رفعه: «دعوةُ ذي النونِ في بطنِ الحوت لا إله إلاّ أنتَ سبحانكَ إني كنتُ من الظالمين، لم يدعُ بها رجل مسلم قطُّ إلا استجاب الله له».

دليل الثاني عشر ما نقله الفخر الرازي عن زين العابدين أنه سأل الله أن يعلِّمه الاسم الأعظم، فرأى في النوم هو الله الله الله الذي لا إله إلا هو رب العرش العظيم.

دليل الثالث عشر: ما مر من حديث عائشة أنها لما دعت ببعض الأسماء، وبالأسماء الحسنى قال لها عليه الصلاة والسلام: «إنه لفي الأسماء التي دعوت بها» وقد مر اعتراضي قريباً على عد ابن حَجر له في الأقوال المعينة.

دليل الرابع عشر: نقل القاضي عياض له.

ولنرجع إلى ما كنت بصدده من تفضيل بعض الأسماء أو الآي على بعض، وأذكر في إتمام ذلك فصلاً مستقلاً.

باب
في إتمام الكلام على تفضيل بعض المذكرات القرآن على بعض

فأقول: قال في «الفتاوى الحديثية»: صح في الأحاديث أن أعظم سورة الفاتحة، وأعظم آية آية الكرسي، فأم القرآن أعظم السور، أي: أكثرها ثواباً كما أشار إليه شيخ الإسلام في «فتح الباري»، وظاهر كلامه التلازم بين الأعظمية والأفضلية، فقراءة الفاتحة أكثر ثواباً من قراءة سورة غيرها وإن طالت عليها، ويدل على ترادف الأعظم والأفضل قول الإمام الغزاليّ: الأعظمية والأفضلية في أسماء الله تعالى ترجع إلى أمر واحد، وهو أن ما كان من الأسماء والآيات أصرح في التوحيد وأدخل في التقديس والتعظيم والتمجيد فهو أفضل من غيره من الأسماء والآيات، وإن زادت حروف غيره بأضعاف مضاعفة، لما فيه من زيادة الثناء بالجميل على الوجه الأكمل اللائق، فلذلك فضل أكثر منه، وإن كثرت حروفه اهـ منه ويأتي مثل هذا عن غيره.

وفي الزرقاني على «الموطأ» عند حديث: إن رسول الله ﷺ نادى أُبيّ بن كعب وهو يصلي: فلما فرغ من صلاته لحقه، فوضع رسول الله ﷺ يده على يده وهُو يريد أن يخرج من باب المسجد، فقال: «إني لأرجو أن لا تخرجَ من المسجد، حتى تعلمَ سورةً ما أُنزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في القرآن مثلها» ما نصه: قال ابن التين: استدل به على جواز تفضيل بعض القرآن على بعض، وقد منع ذلك الأشعري وجماعة، لأن المفضول ناقصٌ عن درجة الأفضل، وأسماء الله وصفاته وكلامه لا نقص فيها، وأجيب بأن معنى التفاضلْ أن ثواب بعضه أعظم من ثواب بعض، فالتفضيل إنما هو من حيث المعاني لا من حيث الصفة، ويؤيد التفضيل قوله تعالى: ﴿نأتِ بخيرٍ منها أو مثلِها﴾ [البقرة: ١٠٦] وقد روى ابن أبي حاتم من طريق علي بن أبي طَلْحة عن ابن عباس، قال: ﴿بخيرٍ منها﴾ أي: في المنفعة والرفعة، وفي هذا رد على من قال فيه تقديم وتأخير، والتقدير نأت منها بخير، فهو

كقوله تعالى: ﴿مَنْ جاءَ بالحسنةِ فلَهُ خيرٌ منها﴾ [النمل: ٨٩] لكن قوله في الآية: ﴿أو مثلها﴾ يرجح الاحتمال الأول فهو المعتمد اهـ.

ونقله في «فتح الباري» عند حديث أبي سعيد بن المُعَلِّ في «البخاري» قال: كنت أصلي في المسجد، فدعاني رسول الله ﷺ، فلم أجبه، فقلت: يا رسولَ الله، إني كنت أُصلي. فقال: «ألم يقُلِ الله: ﴿استَجيبُوا للهِ وللرَّسولِ إذا دعاكُم﴾ [الأنفال: ٢٤]؟» ثم قال لي: «لأعَلِّمنَّكَ سورةً هي أعظم السور في القرآن قبل أن تخرجَ من المسجد» ثم أخذ بيدي، فلما أراد أن يخرج، قلت له: ألم تقُل: لأعلِّمنَّكَ سورة هي أعظم سورة في القرآن؟ قال: «هي الحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ، هي السبعُ المثاني والقرآن العظيم» اهـ.

قال ابن حجر: تأول القاضيان عبد الوهاب وأبو الوليد أن إجابة النبي ﷺ في الصلاة فرض، يعصي المرء بتركها، وانه حكم يختص بالنبي ﷺ، قال: وما جنح إليه القاضيان من المالكية هو قول الشافعية على اختلافٍ عندهم بعد قولهم بوجوب الإجابة: هل تبطلُ الصلاة أم لا؟

قلت: كذلك المالكية عندهم قولان في البطلان، والمعتمد صحتها حيًّا كان عليه الصلاة والسلام أو ميتاً، وألغز بعضهم في ذلك فقال:

يا فقيهاً شخصٌ تكلَّمَ عمداً ... في صلاةٍ ولمْ يكُنْ إصْلاحا
لصلاةٍ وبعداً فقُلْتُم ... تلك صحَّتْ وحازَ هذا نجاحا

وفي «البخاري» من حديث أبي سعيد الخُدري أن رجلاً سمع رجلاً يقرأ: ﴿قُلْ هو الله أحد﴾ يرددها، فلما أصبح جاء إلى رسول الله ﷺ، فذكر ذلك له، وكان الرجل يتقالُّها فقال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده إنها لتعدلُ ثلث القرآن» اهـ.

واختلف العلماء في تأويل هذا الحديث، فنقل ابن السيدة حمله على ظاهره عن الفقهاء والمفسرين، قال الأبيّ وهو الأظهر.

قال ابن حجر: حمله بعضهم على ظاهره فقال: هي ثلث باعتبار معاني

القرآن، لأنه أخبار وأحكام وتوحيد، وقد اشتملت هي على القسم الثالث، فكانت ثلثاً بهذا الاعتبار، ويُستأنس لهذا بما أخرجه أبو عبيدة من حديث أبي الدرداء، قال: جزّأ النبي ﷺ القرآن ثلاثة أجزاء، فجعل قل هو الله جزأً من أجزاء القرآن.

وقال القرطبي: اشتملت هذه السورة على اسمين من أسماء الله تعالى يتضمنان جميع أوصاف الكمال، لم يوجدا في غيرها من السور، وهما الأحد الصمد، لأنهما يدلان على أحدية الذات المقدسة الموصوفة بجميع أوصاف الكمال، وبيان ذلك أن الأحد يُشعر بوجوده الخاص الذي لا يشاركه فيه غيره، والصمد يشعر بجميع أوصاف الكمال لأنه الذي انتهى إليه سؤدده، فكان مرجع الطلب منه وإليه، ولا يتم ذلك على وجه التحقيق إلا لمن حاز جميع خصال الكمال، وذلك لا يصلح إلا لله تعالى، فلما اشتملت هذه السورة على معرفة الذات المقدسة كانت بالنسبة إلى تمام المعرفة بصفات الذات وصفات الفعل ثلثاً اهـ .

ومنهم من حمل المثلية على تحصيل الثواب، فقال: معنى كونها ثلث القرآن أن ثواب قراءتها يحصُلُ مثل ثواب من قرأ ثلث القرآن. وضعفه ابن عَقيل، فقال: لا يجوز أن يكون المعنى فله أجر ثلث القرآن، واحتج بحديث «من قرأ القرآن فله بكلِّ حرفٍ عشر حسنات». واستدل ابن عبد البرِّ لذلك بقول إسحاق بن راهَويه: ليس المراد أن من قرأها ثلاث مرات كان كمن قرأ القرآن كله، هذا لا يستقيم، ولو قرأها مئتي مرة، ثم قال: على أني أقول: السكوت في هذه المسألة أفضل من الكلام فيها وأسلم، ومن لم يتأول هذا الحديث أخلص ممن أجاب فيه بالرأي، وفي الحديث إثبات فضل ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أحد﴾.

وقيل مثله بغير تضعيف، وهي دعوى بغير دليل، ويؤيد الإطلاق ما أخرجه مسلم من حديث أبي الدرداء، فذكر نحو حديث أبي سعيد الأخير، وقال فيه: «﴿قُلْ هُوَ اللهُ أحدٌ﴾ تعدِل ثلث القرآن».

ولمسلم أيضاً من حديث أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «احشِدوا فسأقرأ عليكم ثلث القرآن، فخرج، فقرأ: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أحد﴾ ثم قال: ألا إنها

تعدِل ثلث القرآن». ولأبي عُبيد من حديث أبي بن كعب: «من قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فكأنما قرأ ثلث القرآن».

وإذا حمل ذلك على ظاهره فهل ذلك لثلث من القرآن معين أو لأي ثلث فرض منه؟ فيه نظر. ويلزم على الثاني أن من قرأها ثلاثاً كان كمَن قرأ ختمة تامة.

وقيل: من عمل بما تضمنته من الإخلاص والتوحيد كان كمن قرأ ثلث القرآن.

وادعى بعضهم أن قوله: «تعدِل ثلث القرآن» يختص بصاحب الواقعة، لأنه لما رددها في ليلة كان كمن قرأ ثلث القرآن بغير ترديد. قال القابِسيّ: ولعل الرجل الذي جرى له ذلك لم يكن يحفظ غيرها، فلذلك استقل عمله، فقال له الشارع ذلك ترغيباً له في عمل الخير وإن قل اهـ.

قلت: هذا التأويل، وتوجيه القابسي له هو أحسن ما قيل فيها عندي، والله تعالى اعلم.

وأخرج الترمذي والحاكم وأبو الشيخ من حديث ابن عباس رفعه: «إذا زُلزلت تعدل نصف القرآن، والكافرون تعدل ربُع القرآن».

وأخرج الترمذي أيضاً، وابن أبي شيبة، وأبو الشيخ من حديث أنس «إن الكافرونَ والنصر تعدل كل منها ربُع القرآن، وإذا زلزلت تعدل ربع القرآن» زاد ابن أبي شَيْبة، وأبو الشيخ: «وآية الكرسيّ تعدل ربُع القرآن» وهو حديث ضعيف لضعف سلمة بن وردان، وإن حسنه الترمذي فلعله تساهل فيه لكونه في فضائل الأعمال، وسلمة هو الراوي له عن أنس. وكذا صحح الحاكم حديث ابن عباس وفي سنده يمان بن المغيرة، وهو ضعيف عندهم اهـ من ابن حجر إلا قليلاً من القسطلّاني.

وقال الزرقاني على «الموطأ»: قال ابن عبد البر: السكوت في هذه المسألة وشبهها أفضل من الكلام فيها وأسلم. قال السيوطيّ: وإلى هذا نحا جماعة كابن حنبل، وابن راهويه، وإنه من المتشابه الذي لا يُدرى معناه، وإياه أختار اهـ.

وفي «روح المعاني» في تفسير ﴿قُل هُو اللهُ أحدٌ﴾ لما ذكر هذا الحديث قال: جعل بعض العلماء هذا من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه، وليس هذا بأبعد ولا أبدع من تخصيص بعض الأزمنة والأمكنة المتحدة الماهية بأن للعبادة فيه ولو قليلة من الثواب ما يزيد أضعافاً مضاعفة على ثواب العبادة في مجاوره مثلاً ولو كثيرة، بل قد خص سبحانه وتعالى بعض الأزمنة والأمكنة بوجوب العبادة فيه، وبعضها بحرمتها فيه، وله سبحانه في كل ذلك من الحكم ما هو أعلم به، وقال ابن عبد البر: السكوت في هذه المسألة أفضل من الكلام فيها وأسلم، ثم أسند إلى إسحاق بن راهـويه: قلت لأحمد بن حنبل: قوله ﷺ: «قل هُو الله أحد﴾ تعدل ثلث القرآن» ما وجهه؟ فل يقم فيها على أمر. ثم ذكر عن أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهَويه أنهما - وهما إمامان في السنة - ما قاما ولا قعدا في هذه المسألة، وقد سُئلا عنها، ومراده من ذلك تأييد ما ادعاه من أن السكوت أسلم، وهو كذلك على وجه أنه لا مانع من أن يخُص الله عز وجل بعض العبادات التي ليس فيها كثير مشقة بثواب أكثر من ثواب ما هو من جنسها وأشق منها بأضعاف مضاعفة، وهو سبحانه الذي لا حجر عليه، ولا يتناهى جوده وكرمه. فلا يبعد أن يتفضل جل وعلا على قارىء القرآن بكل حرف عشر حسنات، ويزيد على ذلك أضعافاً مضاعفة جدًّا لقارىء الإخلاص، بحيث يعدل ثوابه ثواب قارىء ثلث منه غير مشتمل على تلك السورة، وتفوض حكمة التخصيص إلى علمه سبحانه، وكذا يقال في أمثالها انتهى منه.

وذهب القرافي في الفرق الثالث عشر والمئة بين قاعدة التفضيل بين المعلومات من فروقه إلى جواز التفضيل بين أجزاء القرآن قائلاً: إن للتفضيل عشرين قاعدة، منها التفضيل بشرف المدلول، وله مثل:

أحدها: تفضيل الأذكار الدالة على ذاته تعالى وصفاته العليا وأسمائه الحسنى.

وثانيها: تفضيل آيات القرآن الكريم المتعلقة بالله على الآيات المتعلقة بأبي لهب وفرعون ونحوهما.

وثـانيهـا: الآية الدالة على الوجوب والتحريم أفضل من الآية الدالة على الإباحة والكراهة والندب، لاشتمالها على الحث على أعلى رتب المصالح، والزجر عن أعظم المفاسد اهـ .

وما قاله أوضحه «روح المعاني» فقال: قال الحليمي عن البيهقي: إن معنى التفضيل بين الآيات والسور يرجع إلى أشياء:

أحدها: أن يكون العمل بها أولى من العمل بأخرى، وأعود على الناس، وعلى هذا يقال في آيات الأمر والنهي والوعد والوعيد خير من آيات القصص، لأنه إنما أريد بها تأكيد الأمر والنهي والإنذار والتبشير، ولا غنى للناس عن هذه الأمور، وقد يستغنون عن القصص، فكأنما هو أعود عليهم وأنفع لهم، فما يجري مجرى الأصول خير مما يُجعل تبعاً لما لا بد منه.

الثاني: أن يُقال: الآيات التي تشتمل على تعديد أسماء الله تعالى وبيان صفاته والدلالة على عظمته عز وجل أفضل بمعنى أنها أسنى وأجل قدراً مما لا تشتمل على ذلك.

الثـالث. أن يقال: سورة خير من سورة، أو آية خير من آية، بمعنى أن القارىء يتعجل له بقراءتها فائدة سوى الثواب الأجل، ويتأدى منه بتلاوتها عبادة كآية الكرسي، والإخلاص، والمعوذتين، فإن قارئها يتعجل بقراءتها الاحتراز مما يخشى، والاعتصام بالله تعالى، ويتأدى بتلاوتها عبادة الله تعالى لما فيها من ذكره تعالى بالصفات العُلَى على سبيل الاعتقاد لها، وسكون النفس إلى فضل ذلك الذكر وبركته، وأما آيات الحكم فلا يقع بنفس تلاوتها إقامة حكم، وإنما يقع بها علم.

وقد يقال: إن سورة أفضل من سورة، لأن الله تعالى جعل قراءتها كقراءة أضعافها مما سواها، وأوجب فيها من الثواب ما لم يوجبه سبحانه لغيرها، وإن كان المعنى الذي لأجله بلغ بها هذا المقدار لا يظهر لنا، وهذا نظير ما يقال في تفضيل الأزمنة والأمكنة بعضها على بعض على ما سمعت آنفاً، وبالجملة التفضيل بأحد

هذه العبارات لا ينافي كون الكل كلام الله تعالى، ومتحد النسبة إليه سبحانه كما لا يخفى اهـ منه.

وإذا علمت ما قيل في جواز تفضيل بعض القرآن على بعض بهذه الاعتبارات المتقدمة فاعلم أن التفضيل بين العبادات المتعبد بها وغيرها كالأشخاص أمر لا يُدرك إلا من الشارع، لا مدخل فيه للرأي، فلا يجوز لأحد أن يقوله في شيء من الأشياء إلا بتوقيف من الشارع، ولقد ضل إبليس حيث استند لرأيه فيما حكى الله تعالى عنه من قوله: ﴿أنا خيرٌ منهُ خلَقْتني من نارٍ وخلقْتهُ من طينٍ﴾ [الأعراف: ١٢] ظانًا أن الفضل بحسب الأصل الذي خلقا منه، وأن النار أفضل من الطين.

قال الشيخ زروق في قاعدة «المزية لا تقتضي التفضيل»: لزم أن يكون التفضيل بحكم من الله تعالى في الجملة، فلا يتعرض له إلا بتوقيف ثابت في بابه، ولكن للدلالة ترجيح، فوجب التوقف عن الجزم، وجاز الخوض في الترجيح إذا أحوج إليه الوقت، وإلا فترك الكلام فيه أولى اهـ.

وفي ابن حجر في فضل عائشة: قال ابن القيم: إن أريد بالتفضيل كثرة الثواب عند الله تعالى فذلك أمر لا يُطَّلع عليه، فإن عمل القلوب أفضل من عمل الجوارح، وإن أريد كثرة العلم فعائشة لا محالة... إلخ فبين أن التفضيل من حيث كثرة الثواب الذي نحن بصدده لا يعلمه إلا الله تعالى اهـ.

وفي الزرقاني على «الموطأ» عند حديث: «إن ﴿قُلْ هوَ اللهُ أحدٌ﴾ تعدل ثلث القرآن» ما نصه: وهذا لا يؤخذ بالرأي بل بالتوقيف.

وفي الباجي عند حديث أبي هُريرة: إن رسول الله ﷺ ذكر يوم الجمعة، فقال: «فيه ساعة لا يوافقها عبدٌ مسلم، وهو: قائم يصلي، يسأل الله شيئاً إلا أعطاه إياه»: الفضائل لا تُدرك بالقياس، وإنما فيها التسليم، نقله عنه الزرقاني.

وفي القسطلّاني عند حديث أبي سعيد الخُدري أن رسول الله ﷺ قال لأصحابه: «أيَعْجِزُ أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن في ليلة»؟ فشق ذلك عليهم،

وقالوا: أيُّنا يطيق ذلك يا رسول الله؟ فقال: «الله الواحد الصمد ثلث القرآن». ما نصه: القول الجامع في ذلك ما ذكره التّوربشتي من قوله: نحن وإن سلكنا هذا المسلك بمبلغ علمنا، نعتقد ونعترف أن بيان ذلك على الحقيقة إنما يُتَلقى من قِبَل الرسول صلوات الله وسلامه عليه، فإنه هو الذي يُنتَهى إليه في معرفة حقائق الأشياء، والكشف عن خفيات العلوم ومقدارها، فأما القول الذي نحن بصدده ونحوم حوله على مقدار فهمنا، فهو وإن سلم من الخلل والزلل لا يتعدى عن ضرب من الاحتمال، نقله الطيبي في «شرح المشكاة» اهـ.

وفي «الكوكب الوقاد» للشيخ سيدي المختار الكنتي: لا يجوز لأحد أن يحكم بتفضيل شخص على شخص، ولا نوع على نوع إلا بتوقيف من الله ممن له التفضيل، أو بدليل يستدل به من كتاب الله تعالى أو سنة رسول ﷺ أو إجماع اهـ.

وقال الجلال السيوطي في «فتاواه»: لا يجوز لأحد أن يحكم على ذكر أو دعاء لم يرد بمقدار من الأجر معين، لأن ذلك مرجعه إلى النبي ﷺ اهـ

وقد قال القرافي في الفرق السابق: ومن القواعد التفضيل باختيار الرب تعالى لمن يشاء على من يشاء، ولما يشاء على من يشاء، فيفضل أحد المتساويين من كل وجه على الآخر، فمن المفضولات ما يُطَّلع على سبب تفضيله، ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع المنقول عن صاحب الشريعة، كتفضيل مسجده ﷺ وأن الصلاة فيه خير من ألف صلاة فيما سواه، وفي المسجد الحرام بمئة ألف صلاة، وفي بيت المقدس بخمس مئة صلاة، وهذه أمور لا تعلم إلا بالسمعيات اهـ. ثم ذكر ما اطُّلع على سبب تفضيله فراجعه إن شئت.

وفي «روح المعاني» عند قوله تعالى: ﴿خيرٌ منْ ألفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: ٣]: وخيريتها من ألف شهر باعتبار العبادة عند الأكثرين على معنى أن العبادة فيها خير من العبادة في ألف شهر، ولا يعلم مقدار خيريتها منها إلا هو سبحانه وتعالى، وهذا تفضل منه تعالى، وله عز وجل أن يخص ما شاء بما شاء، وربَّ عملٍ قليل خير من عمل كثير، ولا ينافي هذا قاعدة أن كل ما كثر وشق كان أفضل، لخبر

مسلم أنه قال لعائشة رضي الله تعالى عنها: «أجرُكِ على قَدْر نصبك» لأنها أغلبية على ما قال غير واحد، ولا شك أن العمل القليل قد يفضل العمل الكثير باعتبار الزمان والمكان وباعتبار كيفية الأداء، كصلاة واحدة أديت بجماعة، فإنها تعدل خمساً وعشرين مرة صلاة مثلها أديت على الانفراد إلى غير ذلك، وهذه الأفضلية قد تُعقل في بعض وقد لا تعقل، كما فيما نحن فيه، ولا حجر على الله تعالى، ولا يعلم ما عنده إلا هو جل شأنه اهـ منه.

وفي «الفتاوى الحديثية» لابن حجر في تفضيله عليه الصلاة والسلام قال: مما صح عند الحاكم من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلامُ يا عيسى آمِن بمحمدٍ ومُرْ من أدركه من أمَّتك أن يؤمنوا به، فلولا محمدٌ ما خلقت آدمَ، ولولا محمدٌ ما خلقت الجنة والنار، ولقد خلقت العرشَ على الماء، فاضطرب، فكتبت عليه لا إله إلا الله محمد رسول الله فسكن اهـ. قال: ومثل هذا لا يُقال من قبل الرأي، فإذا صح عن مثل ابن عباس يكون في حكم المرفوع إلى النبي ﷺ كما قرره أئمة الأصول والحديث والفقه اهـ.

وقال بعد ذلك في حديث مرويٍّ عن ابن سَلام: ومثل هذا لا يكون من قبل الرأي، فإذا صدر من ابن سَلَام وهو من أكابر الصحابة، وصح عنه، صار كأنه صح عن النبي ﷺ اهـ.

وعزى السَّنُوسيّ إلى ابن عباد أنه قال في معنى الأفضلية التي ثبتت بين الأنبياء والرسل ومن في معناهم ما معناه: إنما وقعت الأفضلية بينهم بحكم الله تعالى بأفضلية بعضهم على بعض، لا من أجل علة موجبة وجدت في الفاضل ولم توجد في المفضول، وللسيد أن يفضل بعض عبيده على بعض، وإن كان كل واحد منهم كاملاً في نفسه بالغاً من ذلك الغاية التي تَليق به، من غير أن يحمله على ذلك وصف فيهم، وذلك مما يجب له بحق سيادته، والتمثيل بالسيد أمر تقريبي، إذ لا يخلو من البواعث والأغراض، والله تعالى منزه عن جميع ذلك، وحينئذٍ إن تعين لنا بنص الشارع الوجه الذي جعله سبباً لأفضليته، كقوله عليه السلام أُعطيت

كذا، وفُضِّلت بكذا وما في معناه قلنا به، ووقفنا على ما أخبرنا به من بعض البعض، واقتصرنا عليه، ولم نتعرض لالتماس ما يوجب ذلك من قبل نظرنا إلى ما أُعطي من الآيات، وما فقد غيره من الأنبياء منها، وإن لم يتعين لنا الوجه أمسكنا عنه، لأن التفضيل راجع إلى اختيار سيد الجميع، وهو الله تعالى، وبذلك نسلم من سوء الأدب مع خواصه وأحبائه، ومعه سبحانه وتعالى، وإلا فسوء الأدب لازم لنا لزوماً ضرورياً كما تواطأ عليه بعض الجهال من العلماء، حيث يقولون: إن فلاناً من الأنبياء حاله كذا، وحال نبينا كذا، وشتان ما بين الحالين، أو يقول: إن كان اختص بكذا فعند نبينا ما هو أعظم، كما قالوا في انفجار الماء من الحجر لموسى، وانفجار الماء بين أصابع نبينا ﷺ، ولم يفرقوا بينهما بسوى أن الحجر مألوف منه انفجار الماء، والأصابع لم يؤلف منها ذلك، قال: ولا أقول. إنهم في ذلك بمنزلة من هدم قصراً وبنى مصراً، أو بنى قصراً وهدم مصراً، ولكنهم بمنزلة من هدمهما جميعاً، لأن الأفضل لا يُحبُّ أن يُفضل بما لم يجعله الله تعالى سبباً لأفضليته، والله تعالى لا يحب أن يُفاضل بين أحبائه بما لم يجعله سبباً للمفاضلة، فنال سوء الأدب معهم إلى سوء الأدب مع الله تعالى، وهو عظيم اهـ ملخصاً

فانظر قوله: إن الأفضلية إنما وقعت بحكم الله تعالى، وإننا إن تعين لنا الوجه بنص الشارع قلنا به، وإلا أمسكنا عنه اهـ .

فقد علمت من هذه النصوص المتضافرة أن التفضيل توقيفي، لا يكون إلا من الشارع، لا مجال للرأي فيه، وإذا كان الأمر كذلك علمت أن تفضيل هذا الرجل لصلاته المخترعة على كتاب الله تعالى بما مر من الأعداد المؤدية إلى نفي فضل القرآن من أصله كما مر لك إيضاحه تحكمٌ لا مستند له فيه من الشرع، ولا من الخلق إلا إبليس لعنه الله تعالى في مقالته المارة، وقد مر بطلان ما أجاب به مجيبهم المتعصب من كلام الإمام الغزالي، ويأتي إن شاء الله تعالى بطلان ما أجاب به صاحب «بغية مستفيدهم».

فصـل

في بقية الكلام على بطلان مقالة هذا الرجل
والكلام على أبحاث في الصلاة على النبي ﷺ.

فأقـول في المعنى الأول: إذا علمت بطلان ما قالـه هذا الرجل من فضل صلاته المخترعة على القرآن العظيم، فاعلم أن هذه الصلاة التي قال هذا المفتري بفضلهـا على القـرآن العـظيم لو داوم عليها أحدٌ مدة عمره ولم يأت بغيرها من الصلوات الواردة عنه ﷺ تحقيقاً لم يخرج من عهدة طلب الصلاة عليه ﷺ المخاطب به كل مكلف وجوباً مرة في العمر بالإجماع كما يأتي على قول بعض العلماء، القائل بأن أداء الواجب منها لا يحصُل إلا بمرويٍّ عنه عليه الصلاة والسلام.

قال في «فتح الباري»: استدل بحديث تعليم الصلاة الآتي على تعين اللفظ الذي علمه النبي ﷺ لأصحابه في امتثال الأمر سواء قلنا بالوجوب مطلقاً أو مقيداً بالصلاة. قال: ومَنْ منع الاكتفاء بغير الوارد، وقف عند التعبد، وهو الذي رجحه ابن العربي، بل كلامه يدل على أن الثواب الوارد لمن صلى على النبي ﷺ إنما يحصُل لمن صلى عليه بالكيفية المذكورة. وفي «مطالع المسرات»: قال ابن العربي: إنها لا تجزىء بغير لفظ مروي عن النبي ﷺ.

ونحو ما لابن العربي نحا الشيخ تقي الدين السُّبْكيّ، فقال: إن أحسن ما يُصلى به على النبي ﷺ هي الكيفية الواردة في التشهد عنه ﷺ، فمن أتى بها فقد صلى عليه ﷺ بيقين، وكان له من الأجر الوارد في أحاديث الصلاة عليه بيقين، وكل من جاء بلفظ غيرها فهو في شك من إتيانه بالصلاة المطلوبة، لأنهم قالوا: كيف نصـلي عليك يا رسول الله؟ فقال: «قولوا: اللهم صل... الخ» فجعل الصلاة منهم هو قول ذا اهـ.

وقد استحب النوويّ وغيره أن يلتزم في الدعوات والأذكار ما ورد عنه ﷺ،

قال النووي: وكذلك الصلاة على النبي ﷺ على طريق الأَوْلى والأفضل.

ووسع غيرهم في ذلك لاختلاف الروايات في الكيفية المأمور بها وتنويعها واختلاف طرقها بالزيادة والنقص في ذكر النبوة والأمية والعبودية والرسالة في أوصافه ﷺ، وفي ذكر من يصلي عليه من الآل والذرية والأولاد، ومخالفة ما ورد عن الصحابة والسلف الصالح من ألفاظ الصلاة للكيفيات الواردة عنه ﷺ، وتواطؤ المؤلفين من المحدثين والفقهاء وغيرهم على الصلاة عليه في كتبهم بلفظ ﷺ، ولفظ عليه الصلاة والسلام، ونحو ذلك من الكيفيات المختصرة، حتى يكاد أن يكون ذلك من قبيل الإجماع والتواتر على سعة القول فيها اهـ. كلام «مطالع المسرات».

قلت: استدلال من استدل على التوسعة باختلاف الروايات في الكيفية المأمور بها لا دليل فيه، لأن الاختلاف في الكيفية لا يخرج كل رواية عن كونها مروية، فيحصل الإجزاء بكل رواية رويت عنه ﷺ، وهذا صادق به قول ابن العربي بلفظ مروي عنه ﷺ، ويدل لما قلنا ما يأتي قريباً عن ابن القيم، وكذلك الاستدلال بكتب المحدثين والفقهاء ما ذكر في كتبهم لا دليل فيه أيضاً، لأنه لا يخالف ما ذكره ابن العربي بلفظ مروي عنه ﷺ، ويدل لما قلنا ما يأتي قريباً عن ابن القيم، وكذلك الاستدلال بكتب المحدثين والفقهاء ما ذكر في كتبهم لا دليل فيه أيضاً، لأنه لا يخالف ما ذكره ابن العربي ومن معه من أن الواجب من الصلاة أو الأجر الوارد في الأحاديث لا يحصلان بغير اللفظ المروي، لأن العلماء لم يكتبوا ذلك في كتبهم على جهة تحصيل الوجوب به، أو تحصيل الأجر الموعود به في الحديث، وابن العربي ومن معه لم يقولوا: إن الصلاة من حيث هي لا تصح ولا يحصل لها أجر إلا باللفظ المروي حتى يكون هذا مخالفاً لهم، فالصلاة بغير اللفظ المروي لا شك أن لها أجراً عظيماً عندهم، ولكن لا تحصل بها تأدية الواجب، ولا نيل جميع ذلك الأجر المذكور في الصلاة الواردة عنه ﷺ اهـ.

فعلم من الاختلاف المذكور في إجزاء غير المروية وعدم إجزائها أن من دام على هذه الصلاة التي لم ترد بها رواية ضعيفة عن النبي ﷺ باعتراف أهلها بذلك كما مر بيانه، لم تتحقق تأديته لفرض الصلاة عليه ﷺ المجمع عليه مرة في العمر

كما يأتي قريباً إن شاء الله تعالى، وإذا كانت لا تحقق بها تأدية فرض الصلاة، كيف تكون أفضل مما سواها من الصلوات المروية عنه ﷺ فضلاً عن أن تكون أفضل من القرآن العزيز بما قال؟!! فهذا تقول وافتراء على الله تعالى وعلى نبيه ﷺ اهـ .

وما قاله النووي في «شرح المهذب» من أنه ينبغي أن يجمع ما في الأحاديث الصحيحة، فيقول: اللهم صل على محمد النبي الأمي، وعلى آله وأزواجه وذريته، كما صليت على إبراهيم، وعلى آل إبراهيم، وبارك مثله، وزاد في آخره في العالمين. وقال في «الأذكار» مثله، وزاد: عبدك ورسولك بعد قوله: «محمد»، في: «صل»، ولم يزدها في «بارك». وقال في «التحقيق» و «الفتاوى» مثله إلا أنه أسقط «النبي الأميّ» في: «وبارك».

تعقبه ابن حجر بأنه فاته أشياء لعلها توازي ما زاده أو تزيد عليه، ثم عدد كثيراً منها.

وتعقبه الإِسْنَوِيّ فقال: لم يستوعب ما ثبت في الأحاديث مع اختلاف كلامه.

وقال الأذرَعيّ: لم يُسبق إلى ما قال، والذي يظهر أن الأفضل لمن تشهد أن يأتي بأكمل الروايات، ويقول كل ما ثبت، هذا مرة، وهذا أخرى، وأما التلفيق فإنه يستلزم إحداث صفة لم ترد مجموعة في حديث واحد. وكأنه أخذه من كلام ابن القيّم، فإنه قال: إن هذه الكيفية لم ترد مجموعة في طريق من الطرق، والأولى أن يستعمل كل لفظ ثبت على حدة، فبذلك يحصل الإتيان بجميع ما ورد، بخلاف ما إذا قال الجميع دفعة واحدة، فإن الغالب على الظن أنه ﷺ لم يقله كذلك.

وقد نص الشافعي على أن الاختلاف في ألفاظ التشهد ونحوه كالاختلاف في القراءات، ولم يقل أحد من الأئمة باستحباب التلاوة بجميع الألفاظ المختلفة في الحرف الواحد من القرآن، وإن كان بعضهم أجاز ذلك عند التعليم للتمرين اهـ

قال ابن حجر: والذي يظهر أن اللفظ إن كان بمعنى اللفظ الآخر سواء، كما في أزواجه وأمهات المؤمنين، فالأولى الاقتصار في كل مرة على أحدهما، وإن

كان اللفظ يستقل بزيادة معنى ليس في اللفظ الآخر البتة فالأولى الإتيان به، ويُحمل على أن بعض الرواة حفظ ما لم يحفظ الآخر، وإن كان يزيد على الآخر في المعنى شيئاً ما فلا بأس بالإتيان به احتياطاً، وقالت طائفة منهم الطَّبرَي: إن ذلك من الاختلاف المباح، فأي لفظ ذكره المرء يجزئه، والأفضل أن يستعمل أبلغه وأكمله، واستدل على ذلك باختلاف النقل عن الصحابة. انتهى من «فتح الباري».

وما ذكر من الرد والطعن على ما قاله الإمام النوويّ من التلفيق وارد على ما ذكره الهَيْتميّ في «فتاواه الحديثة» عن الكمال ابن الهمام، من أنه قال: كل ما صح من الكيفيات الواردة في الصلاة عليه ﷺ موجود في كيفية واحدة، وهي: اللهم صل أبداً أفضل صلواتك على سيدنا محمد عبدك ونبيك ورسولك محمد وآله، وسلم عليه تسليماً، وزده تشريفاً وتكريماً، وأنزله المنزل المقرب عندك يوم القيامة اهـ. بل هذه الصلاة لم يوجد فيها من الكيفيات الواردة إلا القليل كما ستقف عليها، وما وجد فيما قاله النووي منها أكثر بكثير انتهى.

وإذا علمت اتفاق العلماء على أن الأكمل في الصلاة على النبي ﷺ ما ورد عنه، وعلمت أن ابن العربي ومن معه قالوا: إن غير الوارد لا يجزىء في تأدية الواجب منها، ولا يحصِّل به الثواب الموعود به في الحديث، تعين أن أذكر لك كيفيات ثابت ورودها في الحديث، فأذكر الوارد منها في «الصحيحين» أولاً، ثم أذكر بعضاً مما ورد في غيرهما.

فالوارد في «الصحيحين» أربعة، ورواها غير «الصحيحين» من الستة وغيرهم كما سترى إن شاء الله تعالى، والأربعة اثنتان منها اتفق عليهما الشيخان، واثنتان انفرد البخاري بإحداهما، ومسلم بالأخرى.

الأولى من المتفق عليهما رواها الشيخان، وأبوا داوود، والترمذي، والنسائي، وهي عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، قال: لقِيَني كعبُ بن عُجْرة، فقال: ألا أُهدي لك هدية: إن النبي ﷺ خرج علينا، فقلنا: يا رسول الله: قد علمنا كيف نسلم عليك، فكيف نصلي عليك؟ قال: «قولوا: اللهمَّ صلِّ على محمدٍ وعلى آل محمدٍ،

كما صليتَ على آل إبراهيم إنك حميدٌ مجيد، اللهمَّ بارك على محمدٍ وعلى آل محمدٍ، كما باركت على آل إبراهيم إنك حميدٌ مجيد» اهـ .

الثانية رواها الشيخان، والإمام أحمد عن أبي حُميد أنهم قالوا: يا رسول الله كيف نصلي عليك؟ قال: «قولوا: اللهم صل على محمد وأزواجه وذريته، كما صليت على آل إبراهيم، وبارك على محمد وأزواجه وذريته، كما باركت على آل إبراهيم، إنك حميد مجيد» اهـ .

الثالثة: انفرد بها البخاري عن مسلم، ورواها الإمام أحمد، والنسائي وابن ماجة عن أبي سعيد الخُدري قال: قلنا: يا رسول الله: هذا السلام عليك، فكيف نصلي عليك، قال: «قولوا: اللهم صل على محمدٍ عبدك ورسولك، كما صليت على إبراهيم، وبارك على محمد وآل محمد، كما باركت على إبراهيم وآل إبراهيم» اهـ .

الرابعة: انفرد بها مسلم، ورواها مالك في «الموطأ» وأبو داوود والنسائي والدّار قطني وابن حِبان والحاكم عن أبي مسعود عقبة الأنصاري، قال: أتانا رسول الله ﷺ ونحن في مجلس سعدبن عُبادة، فقال له بشير بن سعد: أمرنا الله أن نصلي عليك، فكيف نصلي عليك؟ قال: فسكت رسول الله ﷺ حتى تمنَّيْنا أنه لم يسأله. ثم قال رسول الله ﷺ: «قولوا اللهم صلِّ على محمدٍ وعلى آل محمدٍ، كما صليت على إبراهيم، وبارك على محمدٍ وعلى آل محمدٍ كما باركت على آل إبراهيم، في العالمين إنك حميدٌ مجيد. والسلام كما عُلِّمْتُم» وفي رواية: «كما باركتَ على إبراهيم وعلى آل إبراهيم. . . إلخ».

قال في «فتح الباري»: والحق أن ذكر محمد وإبراهيم، وذكر آل محمد وآل إبراهيم ثابت في أصل الخبر، وإنما حفظ بعض الرواة ما لم يحفظ الآخر اهـ .

وورد من غير الأربعة المذكورة في «الصحيحين» وغيرهما، ما أخرجه أبو داوود في «سننه» وابن حُميد في «مسنده»، وأبو نُعيم، والطّبراني عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ سره أن يكتال بالمكيال الأوفى إذا صلى علينا ـ أهلَ البيت ـ

فليقل: اللهمَّ صلِّ على محمد النبي الأمي، وأزواجه أمهات المؤمنين، وذريته وأهل بيته، كما صليت على إبراهيم إنك حميد مجيد» اه. ورواه مالك عن ابن مسعود. قال البخاري وأبو حاتم: وهو أصح اهـ.

وأخرج النسائي وغيره عن أبي هريرة أنهم سألوا رسول الله ﷺ كيف نصلي عليك؟ قال: «قولوا اللهم صل على محمدٍ، وعلى آل محمدٍ، وبارك على محمدٍ وعلى آل محمدٍ، كما صليت وباركت على إبراهيم وآل إبراهيم، في العالمين إنك حميدٌ مجيدٌ. والسلام كما قد عُلِّمْتُم» اهـ.

وأخرج الإمام أحمد، وعبد بن حُمَيْد، وابن مرْدُويه عن بُرَيْدة رضي الله تعالى عنه قال: قلنا يا رسول الله: قد علمنا كيف نسلم عليك، فكيف نصلي عليك؟ قال: «قولوا اللهم اجعل صلواتك ورحمتك وبركاتك على محمدٍ وعلى آل محمدٍ، كما جعلتها على إبراهيم إنك حميدٌ مجيدٌ اهـ.

وأخرج ابن أبي شيْبة وعبد بن حُميد والنَّسائي وابن أبي عاصم، والهيثم بن كليب الشاشي، وابن مرْدُويه عن طلحة بن عُبيد الله قال: قلت: يا رسول الله: كيف الصلاة عليك؟ قال: «قل: اللهم صل على محمدٍ وعلى آل محمدٍ، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيدٌ» اهـ

وأخرج ابن جرير عنه أيضا أنه قال: أتى رجل للنبي ﷺ، فقال: سمعت الله يقول: ﴿إِنَّ الله وملائكتهُ يصلُّون على النبيّ﴾ [الأحزاب. ٥٦] فكيف الصلاة عليك؟ قال: «قل. اللهم صل على محمدٍ وعلى آل محمدٍ، كما صليت على إبراهيم إنك حميدٌ مجيدٌ. وبارك على محمدٍ وعلى آل محمدٍ كما باركت على آل إبراهيم إنك حميدٌ مجيدٌ» اهـ.

وأخرج ابن عدي عن علي رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «من سره أن يكتالَ بالمكيال الأوفى إذا صلى علينا أهل البيت، فليقل: اللهم اجعل صلواتك ورحمتك على محمدٍ وأزواجهِ وذريتهِ وأمهاتِ المؤمنين، كما صليت على إبراهيم إنك حميدٌ مجيدٌ» اهـ.

وأخرج ابن مَرْدويه عنه أيضاً أنه قال: قلت: يا رسول الله: كيف نصلي عليك؟ قال: «قولوا: اللهم صلِّ على محمدٍ وعلى آل محمدٍ كما صليتَ على إبراهيم وآلِ إبراهيم إنك حميدٌ مجيدٌ». اهـ.

وأخرج الدار قطني في «الأفراد» وابن النجار في «تاريخه» عن أبي بكر رضي الله تعالى عنه قال: كنت عند النبي ﷺ، فجاءه رجل، فسلم، فرد النبي ﷺ، وأطلق وجهه، وأجلسه إلى جنبه، فلما قضى الرجل حاجته نهض، فقال النبي ﷺ: «يا أبا بكر، هذا رجل يُرفع له كل يوم كعمل أهل الأرض» قلت: ولِمَ ذلك؟ قال: «إنه كلّما أصبحَ صلى عليَّ عشرَ مراتٍ كصلاة الخلق أجمع» قلت: وما ذاك؟ قال: «يقول: اللهم صلِّ على محمد النبيّ عدد من صلى عليه من خلقك، وصلِّ على محمد النبي كما ينبغي لنا أن نصلي عليه، وصلِّ على محمد النبي كما أمرتنا أن نصلي عليه» اهـ.

وأخرج سعيد بن منصور، وعبد بن حُميد، وابن أبي حاتم، وابن مردويه، عن كعب بن عُجْرة رضي الله تعالى عنه قال: لما نزلت: ﴿إنَّ اللهَ وملائكتَهُ يصلّونَ على النبيّ. . . تسليماً﴾ [الأحزاب: ٥٦] قلنا: يا رسول الله: قد علمنا السلام عليك، فكيف الصلاة عليك؟ قال: «قولوا: اللهم صل على محمد، وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميدٌ مجيدٌ، وبارِك على محمدٍ وعلى آل محمدٍ، كما باركت على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميدٌ مجيدٌ».

وأخرج ابن جرير عن يونس بن خباب، قال: أي أبو إسرائيل: خطبنا يونُس بن خباب بفارس، فقال: ﴿إنَّ اللهَ وملائكتهُ. . . الآية﴾ قال: أنبأني من سمع ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يقول: هكذا أنزل. فقالوا: يا رسول الله: قد علمنا السلام عليك، فكيف الصلاة عليك؟ فقال: «قولوا اللهمَّ صلِّ على محمدٍ وعلى آل محمدٍ، كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم، إنك حميد مجيد، وارحم محمداً وآل محمد، كما رحمت آل إبراهيم، إنك حميد مجيد، وبارك على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد» اهـ.

وأخرج ابن جرير عن إبراهيم في قوله تعالى: ﴿إن اللهَ وملائكته. . . الآية﴾

قالوا: يا رسول الله: هذا السلام قد عرفناه، فكيف الصلاة عليك؟ فقال: «قولوا اللهم صلِّ على محمدٍ عبدك ورسولك وأهل بيته، كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم، إنك حميد مجيد، وبارك على محمدٍ وعلى آل بيته، كما باركت على آل إبراهيم إنك حميد مجيد» اهـ .

وأخرج ابن جرير عن عبد الرحمن بن أبي كثير، عن ابن أبي مسعود الأنصاري رضي الله تعالى عنه قال: لما نزلت: ﴿إنَّ اللهَ وملائكتَهُ يصلّونَ على النبيّ. . . الآية﴾ قالوا: يا رسول الله: هذا السلام عليك قد عرفناه، فكيف الصلاة عليك وقد غُفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟! قال: «قولوا: اللهم صل على محمد كما صليت على إبراهيم، اللهم بارك على محمد كما باركت على آل إبراهيم» اهـ .

وأخرج ابن خُزيمة والحاكم وصححه، والبيهقي في «شعبه» عن أبي مسعود عقبة بن عمرو أن رجلاً قال: يا رسول الله: أما السلام عليك فقد عرفناه، فكيف نصلي عليك إذا نحن صلينا عليك في صلاتنا؟ فسكت النبي ﷺ، ثم قال: «إذا أنتم صليتُم عليّ فقولوا: اللهمَّ صلِّ على محمدٍ النبي الأمي، وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، وبارك على محمدٍ النبي الأمي وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد» اهـ

وأخرج البخاري في «الأدب المفرد» عن أبي سعيد الخُدري رضى الله تعالى عنه، عن النبي ﷺ قال: «أيُّما رجل مسلم لم يكن عنده صدقةٌ، فليقل في دعائه اللهم صلِّ على محمد عبدك ورسولك، وصلِّ على المؤمنين والمؤمنات، والمسلمين والمسلمات، فإنها له زكاة» اهـ .

وأخرج في «الأدب المفرد» أيضاً عن أبي هُريرة رضي الله تعالى عنه، عن النبي ﷺ قال: «من قال: اللهم صلِّ على محمدٍ، وعلى آل محمدٍ، كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم، وبارك على محمدٍ وعلى آل محمدٍ، كما باركت على إبراهيم وآل إبراهيم، وترحم على محمدٍ وعلى آل محمدٍ، كما ترحمت على إبراهيم وآل إبراهيم شهدت له يوم القيامة بالشهادة وشفعت له» اهـ .

وأخرج ابن سعد وأحمد والنسائي وابن مَرْدويه عن زيد بن أبي خارجة رضي الله تعالى عنه قال: قلت: يا رسول الله: قد علمنا كيف السلام عليك، فكيف نصلي عليك؟ فقال: «صلوا علي واجتهدوا، ثم قولوا: اللهم بارك على محمدٍ وعلى آل محمدٍ، كما باركت على إبراهيم وآل إبراهيم، إنك حميد مجيد» اهـ .

وأخرج ابن مردويه عن أنس رضي الله تعالى عنه أن رهطاً من الأنصار قالوا: يا رسول الله: كيف الصلاة عليك؟ قال: «قولوا: اللهم صل على محمدٍ وعلى آل محمدٍ، كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم» فقال فتى من الأنصار: يا رسول الله: من آلُ محمدٍ. قال: «كل مُؤمن» اهـ .

وأخرج عبد الرزاق، وعبد بن حُميد، وابن ماجة، وابن مردويه، عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: إذا صليتم على النبي ﷺ فأحسنوا الصلاة عليه، فإنكم لا تدرون لعل ذلك يُعرض عليه، قالوا: فعلمنا. قال: قولوا: اللهم اجعل صلواتِك ورحمتَك وبركاتِك على سيد المرسلين، وإمام المتقين، وخاتم النبيين محمد عبدك ورسولك إمام الخير وقائد الخير، ورسول الرحمة، اللهم ابعثه مقاماً محموداً يَغْبُطُه فيه الأولون والآخرون، اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميد مجيد اهـ .

وأخرج ابن مَرْدويه عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: قلنا: يا رسول الله: قد عرفنا كيف السلام عليك، فكيف نصلي عليك؟ قال: «قولوا: اللهم صلِّ على محمد وأبلغه درجة الوسيلة من الجنة، اللهم اجعل في المصطفين محبته، وفي المقربين مودته، وفي عليين ذكره وداره، والسلام عليك ورحمة الله وبركاته، اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد، وبارك على محمد وعلى آل محمد» اهـ .

هذا ما وقفت عليه من الأحاديث الواردة في كيفية الصلاة عليه ﷺ معزوة إلى مخرجيها، ولا بد بعد ذكر هذه الأحاديث من الإلمام بشيء من معنى الأحاديث الواردة منها في «الصحيحين» وأذكر في ذلك ستة أبحاث:

البحث الأول:

في المراد بقول الصحابة رضي الله تعالى عنهم كيف نصلي عليك.

قال في «فتح الباري»: قيل: المراد السؤال عن معنى الصلاة المأمور بها بأي لفظ تؤدى. وقيل: عن صفتها. قال عياض: لما كان لفظ الصلاة المأمور بها في قوله تعالى: ﴿صلّوا عليه﴾ يحتمل الرحمة والدعاء والتعظيم، سألوا: بأي لفظ تُؤدَّى، هكذا قال بعض المشايخ. ورجح الباجيّ أن السؤال إنما وقع عن صفتها لا عن جنسها، وهو الأظهر، لأن لفظ «كيف» ظاهر في الصفة، وأما الجنس فيسأل عنه بلفظ «ما»، وبه جزم القُرطبي، فقال: هذا سؤال من أشكلت عليه كيفية ما فهم أصله، وذلك أنهم عرفوا المراد بالصلاة، فسألوا عن الصفة التي تليق بها ليستعملوها، والحامل لهم على ذلك أن السلام لما تقدم بلفظ مخصوص، وهو: السلام عليك أيها النبيُّ ورحمة الله وبركاته، فهموا منه أن الصلاة أيضاً تقع بلفظ مخصوص، وعدلوا عن القياس لإمكان الوقوف، ولا سيما في ألفاظ الأذكار، فإنها تجيء خارجة عن القياس غالباً، فوقع الأمر كما فهموا، فإنه لم يقل لهم: قولوا: الصلاة عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، ولا قولوا: الصلاة والسلام عليك. . . إلخ، بل علمهم صيغة أخرى اهـ منه.

قال في «روح المعاني» وعلى ما جزم به القرطبي من أنه سؤال عن الصفة، يقال: إنهم لما سمعوا الأمر بالصلاة بعد سماع انَّ الله عز وجل وملائكته عليهم السلام يصلون عليه ﷺ، وفهموا أن الصلاة منه عز وجل ومن ملائكته عليه نوع من تعظيم لائق بشأن ذلك النبي الكريم عليه من الله أفضل الصلاة وأزكى التسليم، لم يدروا ما اللائق منهم من كيفيات تعظيم ذلك الجناب وسيد ذوي الألباب ﷺ صلاةً وسلاماً يستغرقان الحساب، فسألوا عن كيفية ذلك التعظيم، فأرشدهم عليه الصلاة والسلام إلى ما علم أنه أولى أنواعه، وهو بهم رؤوف رحيم، فقال ﷺ: «قولوا اللهم صلِّ على محمد. . .» إلى آخر ما في بعض الروايات الصحيحة، وفيه إيماء إلى أنكم عاجزون عما يليق بي من التعظيم، فاطلبوه من

الله عز وجل لي، ومن هنا يعلم أن الآتي بما أمر به من طلب الصلاة له ﷺ من الله عز وجل، آت بأعظم أنواع التعظيم، لتضمنه الإقرار بالعجز عن التعظيم اللائق.

البحث الثاني:
في محمل الأمر في قوله تعالى: ﴿يا أيُّها الذينَ آمنوا صلّوا عليهِ وسلّموا تسليماً﴾.

فقد حمله العلماء على الوجوب، وحكى ابن عبد البر الإجماع عليه، ونقل ابن القصار وغيره الإجماع على أنها تجب في الجملة بغير حصر في عدد ولا وقت مع القدرة على ذلك كما قال عياض، فإن عجز سقط كسائر الواجبات، وأقل ما يحصل به الإجزاء مرة في العمر، وما عدا ذلك مندوب مرغب فيه من سنن الإسلام.

وشذ ابن جرير الطّبري فحمله على الاستحباب، وادعى الإجماع على ذلك، ولعله أراد ما زاد على الواحدة، وإلا فقد خالف الإجماع، لأن الإجماع منعقد على وجوبها في الجملة أو أراد بالاستحباب مطلق الطلب الصادق بالوجوب والندب.

القول الثاني: أنها يجب الإكثار منها من غير تقيد بعدد، قاله القاضي أبو بكر بن بكير المالكي، قال: لأن الله تعالى افترض على خلقه أن يصلوا على نبيه ويسلموا عليه تسليماً، ولم يجعل لذلك الفرض وقتاً معلوماً، فالواجب أن يكثر المرء منها بما يعدُّ عرفاً كثرة، ولا يغفل عنها.

ثالثها: تجب كلما ذكر، وهو للطحاوي وجماعة من الحنفية، والحَليميّ من الشافعية، وحُكي عن اللَّخْمِيّ من المالكية، وابن بَطّة من الحنابلة، وقال ابن العربي من المالكية: إنه الأحوط وكذا قال الزمخشري، واستدلوا على ذلك بحديث: «مَنْ ذُكرت عندَه فلم يصلِّ عليَّ، فمات، فدخل النار، فأبعده الله» أخرجه ابن حبان من حديث أبي هُريرة. ورواه أيضاً بلفظ آخر هو وابن خُزيمة وغيرهما، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ صعِد المنبر فقال: «آمين آمين آمين» فقيل: إنك صعدت المنبر، فقلت: آمين آمين آمين! فقال: «إنَّ جبريلَ أتاني، فقال: من أدركَ شهر رمضان، فلم يُغْفر له، فدخل النار، فأبعده الله، قل آمين.

فقلت: آمين. ومن أدرك أبويه أو أحدهما، فلم يبرهما، فمات، فدخل النار، فأبعده الله، قل: آمين. فقلت: آمين. ومن ذكرتَ عندهُ فلم يصلِّ عليكَ، فمات، فدخل النار، فأبعده الله، قل: آمين. فقلت: آمين» اهـ . وبحديث: «رغِمَ أنفُ من ذُكرت عنده فلم يصلِّ عليَّ» رواه الترمذي، وقال: حسن غريب من حديث أبي هريرة، وصححه الحاكم. وبحديث: «شقي عبدٌ ذُكرت عنده فلم يصلِّ عليَّ» أخرجه الطبراني من حديث جابر، لأن الدعاء بالرغم والإبعاد والشقاء يقتضي الوعيد، والوعيد على الترك من علامات الوجوب، لأن المستحب لا يُتوعد على تركه، إذ لا عقاب فيه، وهذه أدلة من حيث اللفظ. واستدلوا لذلك من حيث المعنى، بأن فائدة الأمر بالصلاة عليه مكافأته إذا ذكر، واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿لا تجعلُوا دعاءَ الرسولِ بينَكم كدُعاءِ بعضِكُم بعضاً﴾ [النور: ٦٣] فلو كان إذا ذكر لا يُصلى عليه كان كآحاد الناس، لأن عدم الصلاة حينئذٍ إعراض، وقد نهينا عن الإعراض عنه عند ذكره، كما هو أحد تفاسير الآية، وإن كان فيها تفاسير غير ذلك.

وأجاب من لم يوجب ذلك بأجوبة: منها: أنه قول لا يعرف عن أحد من الصحابة ولا التابعين، فهو قول مخترع. وأجيب عن هذا بأن القائلين بالوجوب من أئمة النقل، فكيف يسعهم خرق الإجماع على أنه لا يكفي في الرد عليهم، كونه لم يحفظ عن صحابي ولا تابعي، وإنما يتمُّ الرد إن حُفِظ إجماعٌ مصرحٌ بعدم الوجوب كلما ذُكر وأنّى به. قاله الزرقاني

قلت: في هذا الجواب نظر، لأن القائلين بالوجوب صرحوا بأدلتهم فيما مضى قريباً، ولم يذكروا حديثاً فيه تصريح بوجوبها كلما ذكر عليه الصلاة والسلام، وكون الرد لا يتم إلا إذا ذكروا إجماعاً مصرحاً بعدم الوجوب غير ظاهر، لأن الأصل عدم الوجوب، والمثبت له هو المطالب بالدليل، والنافي متمسكٌ بالأصل اهـ .

ومنها أنه لو كان على عمومه للزم المؤذن إذا أذن، وكذا سامعه، وللزم القارىء إذا مر بآية فيها ذكره عليه الصلاة والسلام في القرآن، وللزم الداخل في الإسلام إذا تلفظ بالشهادتين، ولكان في ذلك من المشقة والحرج ما جاءت الشريعة المطهرة

السمحة بخلافه، ولكان الثناء على الله كلما ذكر أحق بالوجوب، ولم يقولوا بوجوبه عليه تعالى، وأجيب عن هذا بأن جمعاً صرحوا بالوجوب أيضاً في حقه تعالى، وبالفرق بأن حق الله غير مطلق، وعظمته لا تتوقف على ذكرها، وبان هذا حق العبد، وذلك حق الله تعالى، وهو مبني على المسامحة دون المشاحة، وحقوق العباد مبنية على المشاحة والتضييق ما أمكن، وزَعْمُ أنه حق الله أيضاً لأمره به ناشىء من عدم فهم المراد بحق الله اهـ .

وقد أطلق القدوري وغيره من الحنفية أن القول بوجوب الصلاة عليه كلما ذكر مخالف للإجماع المنعقد قبل قائله، لأنه لا يحفظ عن أحد من الصحابة أنه خاطب النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله صلى الله عليك، وهذا هو أقوى الأدلة على عدم الوجوب. وأجيب عنه بأنه ورد في عدة طرق عن جماعة من الصحابة أنهم قالوا: يا رسول الله صلى الله عليك.

قلت: يكفي في عدم الوجوب عدم قول أكثر الصحابة لذلك كما هو وارد في الأحاديث الكثيرة الصحيحة، فلو كان واجباً لما خاطبه ﷺ أحد منهم بغير ذلك.

ومنها أنه لو كان كذلك لما تُفُرِّغَ لعبادة أخرى لكثرة ذكره عليه الصلاة والسلام. وأجيب بمنع ذلك، بل يمكن التفرغ لعبادات أخر. وأجابوا عن الأحاديث السابقة بأنها خرجت مخرج المبالغة في تأكيد ذلك وطلبه، فلا تدُل على الوجوب، أو في حق من اعتاد ترك الصلاة عليه دَيْدَناً، وأجيب بأن حمل الأحاديث على ما ذكر لا يكفي إلا مع بيان سنده ولم يبينوه.

قالوا: وبالجملة فلا دلالة على وجوب تكرار ذلك بتكرار ذكره ﷺ في المجلس الواحد، ثم القائلون بالوجوب كلما ذكر أكثرهم على أن ذلك فرض عين على كل فرد، وبعضهم على أنه فرض كفاية.

الرابع: في كل مجلس مرة ولو تكرر ذكره مراراً، حكاه الترمذي عن بعض أهل العلم والزمخشري.

خامسها: في كل دعاء، حكاه الزمخشري أيضاً.

سادسها: تجب في العمر في صلاة أو غيرها، كـكلمة التوحيد، وهو لأبي بكر الرازي من الحنفية، وابن حزم، وغيرهما.

سابعها: تجب في الصلاة من غير تعيين المحل، وهو لأبي جعفر الباقر.

ثامنها: تجب في التشهد، وهو للشعبي وإسحاق بن راهَويه.

تاسعها: تجب في القعود آخر الصلاة بين قول التشهد وسلام التحليل، وهو قول الشافعي ومن تبعه. وقال به ابن المواز من المالكية، وصححه ابن العربي في «أحكامه» لكن قال أبو محمد بن أبي زيد: لعل ابن المواز يريد في الجملة لا في الصـلاة، وحكى ابن المواز أيضاً أنها سنة في الصلاة، وصححه ابن العربي في «سراج المريدين»، وابن الحاجب في «مختصره»

ثم ما زاد على الواجب من ذلك فهو مستحب متأكد الاستحباب، فينبغي الإكثار منه بغير حصر، وقال ابن عطية في «تفسيره»: الصلاة على النبي ﷺ في كل حين من الواجبات وجوب السنن المؤكدة، التي لا يسع تركها، ولا يغفلها إلا من لا خير فيه اهـ. وتبعه على ذلك القرطبي المفسر. انتهى ما قيل في حكمها من «فتح الباري» وزيادة قليلة من «مطالع المسرات»

وحكم السلام عليه حكم الصلاة عليه، فما قيل في الصلاة مقول في السلام.

قال في «روح المعاني» عند قوله تعالى: ﴿وسلِّموا تسليماً﴾ الكلام في السلام كالكلام في الصلاة، وقد صرح ابن فارس اللغوي بأنهما سِيّان في الفرضية، لأن كلًّا منهما مأمور به في الآية، والأمر للوجوب حقيقة، إلا إذا ورد ما يصرفه عنه اهـ.

وقال الحطاب المالكي في «شرح خطبة خليل»: والصلاة والسلام عليه ﷺ فرضان مرة في العمر. قال في «الشفاء»: قال القاضي أبو بكر بن بُكَيْر: افترض الله أن يصلوا على نبيه ﷺ ويسلموا تسليماً، ولم يجعل لذلك وقتاً معلوماً، فالواجب أن يكثر المرء منها ولا يغفل عنها. وقال الشيخ أبو عبد الله محمد الرصاع: الذي

يظهر أن السلام عليه ﷺ فرض واجب مثل الصلاة عليه مرة في العمر، والزائد على ذلك استحبابه متأكد، ثم ذكر عن ابن عباس أنه قال: هذه فريضة من الله علينا، أن نصلي على نبينا ونسلم عليه تسليماً. وما نقل عن شيوخنا المغاربة من التوقف في وجوب السلام لا أصل له، بل الحق أن حكمه حكم الصلاة في الوجوب والاستحباب، ويتأكد ذلك على قدر الشوق والمحبة، ثم ذكر أنه يتأكد عند دخول المسجد بعد الصلاة عليه ﷺ، وعند دخول البيوت إذا لم يكن فيها أحد، وفي التشهد الأول من الصلاة، وفي الثاني قبل السلام، وعند زيارته ﷺ. قال الحطاب: كلام القاضي ابن بُكير نص في أن السلام فرض كالصلاة اهـ منه.

قلت: الآية كافية من النص في وجوبه، فلا يحتاج إلى نص معها كما مر عن ابن فارس اهـ.

وفي الزرقاني على «المواهب» بعد نقل كلام الحطاب: ينبغي ذكره مع مصدره المؤكد امتثالاً للأمر.

وفي «مطالع المسرات»: حكم السلام في الوجوب وفي استحباب ما زاد على الواجب حكم الصلاة لا ستوائهما في الأمر بهما في الآية اهـ.

قال في «فتح الباري»: من المواطن التي اختُلف في وجوب الصلاة عليه فيها التشهد الأول، وخطبة الجمعة، وغيرها من الخطب، وصلاة الجنازة، ومما يتأكدُ ووردت فيه أخبار خاصة، أكثرها بأسانيد جيدة، عقِبَ إجابة المؤذن، وعند دخول المسجد والخروج منه، وأول الدعاء، وأوسطه، وآخره، وفي أوله آكد، وفي آخر القنوت، وفي أثناء تكبيرات العيد، وعند الاجتماع والتفرق، وعند السفر والقدوم، وعند القيام لصلاة الليل، وعند ختم القرآن، وعند الهم والكَرْب، وعند التوبة من الذنب، وعند قراءة الحديث وتبليغ العلم والذكر، وعند نسيان الشيء، وورد ذلك أيضاً في أحاديث ضعيفة، وعند استلام الحجر، وعند طنين الأذن، وعند التلبية، وعقب الوضوء، وعند الذبح والعطاس، وورد المنع منها عندهما أيضاً، وورد الأمر بالإكثار منها يوم الجمعة في حديث صحيح يأتي في بحث فضلها اهـ من ابن حجر.

وذكر الحطاب زيادة على ما ذكر أنها تندب في المساء والصباح، وفي يوم الجمعة والسبت والأحد، وقال: قال في «الشفا»: من المواطن التي مضى عليها عمل الأمة ولم تنكرها الصلاة عليه ﷺ في الرسائل، وما يكتب بعد البسملة، ولم يكن هذا في الصدر الأول، وأحدث عند ولاية بني هاشم، فمضى عليه عمل الناس في أقطار الأرض، ومنهم من يختم به الكتاب أيضاً اهـ .

ويُنهى عنها نهي كراهة في مواضع منها: العطاس، والذبح على أحد قولين عندنا كما مر عن ابن حجر أيضاً، وعند العَثْرة، وعند قضاء حاجة الإنسان، وعند الجماع، وعند التعجب، وعند البيع، وفي الأماكن القذرة، وفي أماكن النجاسة، ذكر هذا الحطاب وقال: قال الشيخ الرصاع: ويُلحق بهذا عندي ما يصدر من العامة في الأعراس وغيرها، فإنهم يشهرون أفعالهم للنظر إليها بالصلاة على النبي ﷺ، مع زيادة عدم الوقار والاحترام، بل بضحك ولعب، بل يذكرون ذلك بلفظ محرف إن قصدوه كفروا، فإن كثيراً منهم يكسر السين من السلام، نعوذ بالله من ذلك اهـ منه.

ونظم بعضهم السبعة الأولى في بيت مشيراً بالحرف الأول من الكلمات السبع الأولى إلى مسألة منها، فقال:

على عاتِقي حملتُ ذنبَ جوارِحي … تعبتُ بها واللهُ للذّنبِ غافرُ

فالعينان للعثرة والعطاس، والحاء لحاجة الإنسان، والذال للذبح، والجيم للجماع، والتاء للتعجب، وذكر الشيخ يوسف بن عمر الأكل بدل البيع اهـ .

واختلف العلماء في كراهة إفراد الصلاة عن السلام والعكس، قال في «فتح الباري»: استدل بحديث كعب وغيره على أن إفراد الصلاة عن السلام لا يكره، وكذا العكس، لأن تعليم التسليم تقدم قبل تعليم الصلاة كما تقدم، فأُفرد التسليم مدة في التشهد قبل الصلاة عليه، وقد صرح النووي بالكراهة، واستدل بورود الأمر بهما معاً في الآية، وفيه نظر، نعم يكره أن يفرد الصلاة ولا يسلم أصلاً، أما لو صلى في وقت وسلم في وقت آخر فإنه يكون ممتثلاً.

وفي العيني أول الخطبة: القول بكراهة إفراد الصلاة يرده ورودها مفردة عن

السلام في آخر التشهد، فإن قيل: ورد تقديم السلام، فلذا قالوا: هذا السلام، فكيف نصلي؟ قلت: يمكن أن يجاب بما روى النسائي أن النبي عليه السلام كان يقول في قنوته: «وصلى الله على النبي» وبقوله عليه السلام: «رغِم أنف رجلٍ ذُكرت عنده فلم يصلِّ عليّ» و «البخيلُ من ذُكرت عنده فلم يصلِّ عليَّ» ويجوز أن يُدّعى أن المراد من التسليم الاستسلام والانقياد، وقد ورد ذلك في سورة النساء، ويؤيد ذلك تخصيصه بالمؤمنين حيث كانوا مكلفين بأحكامه عليه السلام، ويجوز أن يُدّعى أن الجملة الثانية تأكيد للأولى اهـ.

قال الحطاب: قال السّخاويّ: ويتأيد ذلك بما في خطبة مسلم، والتنبيه، وغيرهما من مصنفات أئمة السنة من الاقتصار على الصلاة فقط. قال الحطاب: ولم أقف لأحد من المالكية في ذلك على كلام، إلا ما رأيته في آخر نسخة من «المسائل الملقوطة» أنه يكره ذلك، ولم يعزه.

وقال الشيخ زروق في «شرح الوغليسية»: كره جمهور المحدثين إفراد الصلاة عن التسليم وعكسه اهـ.

وفي «روح المعاني»: استدل النووي بالآية على كراهة إفراد الصلاة عن التسليم وعكسه، لورود الأمر بهما معاً فيها، ووافقه بعضهم على ذلك، واعترض بأن أحاديث التعليم تؤذن بتقدم تعليم التسليم على تعليم الصلاة، فيكون قد أُفرد التسليم مدة قبل الصلاة في التشهد، ورُدَّ بأن الإفراد في ذلك الزمن لا حجة فيه، لأنه لم يقع منه عليه الصلاة والسلام قصداً، كيف والآية ناصة عليهما، وإنما يحتمل أنه علمهم السلام، وظن أنهم يعلمون الصلاة، فسكت عن تعليمهم إياها، فلما سألوه أجابهم ﷺ لذلك، وهو كما ترى. وذكر العلامة ابن حجر الهيتمي أن الحق أن المراد بالكراهة خلاف الأولى، إذ لم يوجد مقتضيها من النهي المخصوص. ونقل الحموي من أصحابنا عن «منية المفتي» أنه لا يكره عندنا إفراد أحدهما عن الآخر، ثم قال نقلاً عن العلامة ميرك: وهذا الخلاف في حق نبينا ﷺ، وأما غيره من الأنبياء فلا خلاف في عدم كراهة الإفراد لأحد من العلماء، ومن ادّعى ذلك فعليه أن يورد نصًّا صريحاً ولا يجد إليه سبيلاً. وصرح بعضهم بأن الكراهة عند من يقول

بها إنما هي في الإفراد لفظاً لا خطًّا كما وقع في «الأم»، وعندي أن الاستدلال بالاية على كراهة الإفراد حسبما سمعت في غاية الضعف، إذ قصارى ما تدل عليه أن كلاًّ من الصلاة والسلام مأمور به مطلقاً، ولا تدُلُّ على الأمر بالإتيان بهما في زمان واحد، كأن يُؤتى بهما مجموعين معطوفاً أحدهما على الآخر، فمن صلى بكرة وسلم عشية مثلاً فقد امتثل الأمر، فإنها نظير قوله تعالى: ﴿وأقيمُوا الصلاةَ وآتُوا الزَّكاةَ﴾ [المزمل: ٢٠] ﴿واذْكُروا اللهَ ذكراً كثيراً وسبِّحُوه﴾ [الأحزاب: ٤١، ٤٢] إلى غير ذلك من الأوامر المتعاطفة. نعم درج أكثر السلف على الجمع بينهما، فلا أستحسن العدول عنه اهـ منه.

قلت: الذي يظهر لي، وهو المتعين، أن المراد عند النووي ومن وافقه من العلماء بكراهة الإفراد هو النهي للشخص الذي أراد أن ينشىء الصلاة على النبي ﷺ عن أن يفرد أحدهما عن الآخر، وهذا يدُلُّ عليه كلام النووي في «الأذكار»، ولفظه: إذا صلى على النبي فلْيجمع بين الصلاة والتسليم، ولا يقتصر على أحدهما، فلا يقل. صلى الله عليه فقط، ولا عليه السلام فقط. فقوله: إذا صلى ظاهر في ذلك، لأن معناه إذا أراد أن يصلي، ولذا قال: فلا يقل صلى الله عليه فقط، فأسند ذلك إلى فعل المصلي، وأما غير هذا فجلالة النووي تأباه، فإن النووي يعلم ورود أحاديث التشهد مفردة بالسلام عن الصلاة، وأحاديث الصلاة المعلمة منه ﷺ بإفراد الصلاة عن السلام، والنووي أجل وأعلم وأتقى وأورع من أن ينسب شيئاً صدر من النبي ﷺ إلى الكراهة، ويأباه أيضاً أنه هو بنفسه صرح فيما مضى عنه أن الأفضل في الصلاة عليه ﷺ الصلاة الواردة منه، وهو يعلم أن الصلوات الواردة منه في «الصحيحين» ليس فيها ذكر السلام، فلم يمكن حمل كلامه إلا على ما قلناه، وهو واضح غاية الوضوح، والله الفتاح العليم، وقد أجاب ابن حجر في «الفتاوى الحديثية» بما لا طائل تحته انتهى.

وفي الحطاب: أفتى بعضهم برد كتب الحديث إذا لم يوجد فيها لفظ الصلاة على النبي ﷺ. وذكر السَّخاوي أن نسخة من «التمهيد» لابن عبد البر تعمد صاحبها ترك الصلاة على النبي ﷺ حيث وقع ذكره فيها، فنقص ذلك كثيراً من

ثمنها، وباعها ببخس، ولم يرفع الله علماً لناسخها بعد وفاته، مع أنه كان يحسن باباً من العلم اهـ .

ومما ينهى عنه كتب التصلية بدل الصلاة، قال الحطاب: حذر بعض المتأخرين من الشافعية من استعمال لفظ التصلية بدل الصلاة، وقال: إنه مُوقع في الكفر لمن تأمله، لأن التصلية الإحراق. وقال: إنه وقع في عبارة النسائي في «جامع المختصرات»، وابن المقرىء في «الإرشاد» التعبير بها. وسُئل العلامة علاء الدين المالكي: هل يقال في الصلاة الشرعية أو الصلاة على خير البرية صلى تصلية؟ فقال: لم تفه العرب يوماً من أيامها بأن تقول فيها صلى تصلية، وإنما يقولون: صلى صلاة، ومن زعم غير ذلك فليس بمصيب، ولم يظفر من كلام العرب بأدنى نصيب، فلا يلتفت إليه، ولا يعتمد عليه ولو أنه نفطويه، ويخاف الكفر على من أصر على إقامة التصلية مقام الصلاة بعد التعريف.

وفي الخفاجي على البيْضاويّ: في «القاموس» يقال: صلى صلاة، ولا يقال: تصلية، قال: وما في «القاموس» تبع فيه الجوهري وبعض أهل اللغة وليس بصحيح وإن اشتُهر، وفي «أمالي» ثعلب إمام أهل اللغة، أنشد لبعض العرب:

تركتُ القيانَ وعَزْفَ القِيانِ وأدمَنْتُ تصليةً وابتِهالا

وقال في «تفسيره»: يقال: صليت صلاة وتصلية. وكذا في «العقد» لابن عبد ربّه، وإنما تركه أهل اللغة لأنه من المصادر القياسية، عادتهم تركها اهـ .

فدل كلام الخفاجي على بطلان ما قاله علاء الدين المالكي من أن العرب لم ينطقوا بها اهـ .

ومما يُنهى عنه الرمز لها بصلعم، وصم، ونحو ذلك، فإنه مكروه. ففي الحطاب: قال الحافظ السَّخاوي في «شرح الهداية» لابن الجزرجي في علم الحديث: وليحافظِ الطالب على كتابة الصلاة والسلام على رسول الله ﷺ كلما كتبه بدون رمز كما يفعله الكُسالى، ولا يسأم من تكرارها، سواء أكانت ثابتة في الأصل أم لا، ومن أغفل الصلاة والسلام حُرِم أجراً عظيماً. ويُروى عنه ﷺ أنه قال: «من صلىّ علي في كتاب، لم تزل الملائكة تصلي عليه ما دام اسمي في ذلك الكتاب»

ويستحب التلفظ بها مع ذلك، فظاهره أن الثواب المذكور يحصل بمجرد كتابتها، وأن التلفظ بها أمر آخر مستحب اهـ .

وفي «تدريب الرواي»: ويكره الرمز إليهما في الكتابة، قال شارحه السيوطي: بحرف أو حرفين، كمن يكتب صلعم، بل يكتبها بكمالها، ويقال: إن أول من رمزها بصلعم قُطعت يده اهـ . وقال العراقي في «ألفيته»:

واجْتَنِبِ الرَّمْزَ لها والحَذْفَ   منها صلاةً وسلاماً تُكْفى

قال الشيخ زكرياء: كأن تقتصر منها على حرف أو حرفين، كما يفعله أبناء العجم وعوام الطلبة، فيكتبون بدلها صم أو صلعم. . . إلخ ما مر اهـ .

البحث الثالث:

في الصلاة على غير النبي صلى الله عليه وسلم.

قال البخاري: هل يُصلَّ على على غير النبي ﷺ، وقوله تعالى: ﴿وصلِّ عَلَيْهِم إنَّ صلاتك سكنٌ لَّهُم﴾ [التوبة: ١٠٣].

قال في «فتح الباري» أي. استقلالاً أو تبعاً، ويدخل في الغير الأنبياء والملائكة والمؤمنون:

أما الأنبياء فورد فيها أحاديث، أحدها: حديث علي في الدعاء بحفظ القرآن ففيه: «وصلِّ عليَّ وعلى سائر النبيين» أخرجه الترمذي والحاكم. وحديث بُريدة رفعه: «لا تتركنّ في التشهد الصلاة عليَّ وعلى أنبياء الله» أخرجه البيهقي بسند واه. وحديث أبي هريرة رفعه: «صلّوا على أنبياء الله» أخرجه إسماعيل القاضي بسند واه. وحديث ابن عباس رفعه: «إذا صليتم عليَّ فصلوا على أنبياءِ الله، فإن الله بعثهم كما بعثني» أخرجه الطبراني، ورويناه في «فوائد العيسوي» وسنده ضعيف أيضاً.

قال في «روح المعاني»: الصلاة منا على الأنبياء ما عدا نبينا عليه الصلاة والسلام جائزة بلا كراهة، فقد جاء بسند صحيح على ما قاله المجد اللغوي: «إذا صليتم على المرسلين فصلوا عليَّ معهم، فإني رسول من المرسلين» وفي لفظ: «إذا

سلمتم عليَّ فسلموا على المرسلين» وللأول طريق أخرى إسنادها حسن جيد لكنه مرسل. وأخرج عبد الرزاق، والقاضي إسماعيل، وابن مَرْدويه، والبيهقي في «شعب الإيمان» عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: «صلوا على أنبياء اللهِ تعالى ورسله، فإن الله تعالى بعثهم كما بعثني» وهو وإن جاء من طرق ضعيفة يُعمل به في مثل هذا المطلب كما لا يخفى.

وقال الزرقاني على «المواهب»: هذه الأحاديث وإن كانت ضعيفة، لكن بانضمامها قد تحصل القوة اهـ.

قال في «فتح الباري»: وقد ثبت عن ابن عباس اختصاص ذلك بالنبي ﷺ، أخرجه ابن أبي شَيْبة من طريق عثمان بن حكيم، عن عكرمة، عنه، قال: ما أعلم الصلاة تنبغي على أحد من أحد إلا على النبيّ ﷺ. وهذا سند صحيح. وحُكي القول به عن مالك، وقال: ما تعبدنا به. وجاء نحوه عن عمر بن عبد العزيز. وعن مالك: يكره. وقال عياض: عامة أهل العلم على الجواز. وقال سفيان: يكره أن يصلي إلا على نبي. ووجدت بخط بعض شيوخ مذهب مالك: لا يجوز أن يصلي إلا على محمد، وهذا غير معروف عن مالك، وإنما قال: أكره الصلاة على غير الأنبياء، وما ينبغي لنا أن نتعدى ما أُمرنا به. وخالفه يحيى بن يحيى، وقال: لا بأس به، واحتج بأن الصلاة دعاء بالرحمة، فلا يمنع إلا بنص أو إجماع. قال عياض: والذي أميل إليه قول مالك وسفيان، وهو قول المحققين من المتكلمين والفقهاء، قالوا: يذكر غير الأنبياء بالرضا والغفران، والصلاة على غير الأنبياء يعني استقلالاً لم تكن من الأمر المعروف، وإنما أُحدثت في دولة بني هاشم.

قال في «روح المعاني»: وأما ما حكي عن مالك من أنه لا يصلي على غير نبينا ﷺ من الأنبياء فأوله أصحابه بأن معناه إنا لم نتعبد بالصلاة عليهم كما تعبدنا بالصلاة عليه ﷺ، وأما الصلاة على الملائكة فقيل: لا يعرف فيها نص، وإنما تؤخذ من حديث أبي هريرة المذكور آنفاً إذا ثبت، لأن الله تعالى سماهم رسلاً اهـ.

وأما المؤمنون فقد اضطربت فيها أقوال العلماء، فقيل: تجوز مطلقاً، قال القاضي عياض: وعليه عامة أهل العلم، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿هُو الذي يُصليّ

عليكُم وملائكَتُهُ﴾ [الأحزاب: ٤٣] ففيها دليل على جواز الصلاة على كل مؤمن، ولا سيما سبب نزولها، ما أخرجه عبد بن حميد عن مجاهد، قال: لما نزلت ﴿إنَّ اللهَ وملائكتهُ يصلّونَ على النبيّ﴾ قال أبو بكر رضي الله عنه: يا رسول الله، ما أنزل الله عليك خيراً إلا أشركنا فيه، فنزلت: ﴿هو الذي يصليّ عليكُم وملائكتُهُ﴾ وبقوله تعالى: ﴿أولئكَ عليهم صلواتٌ من ربِّهم ورحمةٌ﴾ [البقرة: ١٥٧] وبقوله تعالى: ﴿خُذْ من أموالِهِم صدقةً تطهِّرُهُم وتزكيهِمْ بها وصلِّ عليهم﴾ [التوبة: ١٠٣] وبحديث عبد الله بن أبي أوفى، قال: كان رسول الله ﷺ إذا أتاه قوم بصدقتهم، قال «اللهمَّ صلِّ عليهم» فأتاه أبي بصدقته، فقال: «اللهم صلِّ على آلِ أبي أوْفى» أخرجه الشيخان.

ووقع مثله عن قيس بن سعد بن عبادة، أن النبي ﷺ، رفع يديه وهو يقول: «اللهمَّ اجعل صلواتك ورحمتك على آل سعد بن عُبادة» أخرجه أبو داوود والنسائي وسنده جيد.

وفي حديث جابر أن امرأته قالت للنبي ﷺ: صلِّ عليّ وعلى زوجي، ففعل. أخرجه أحمد مطولاً ومختصرا، وصححه ابن حبان.

وفي «صحيح» مسلم من حديث أبي هُريرة مرفوعاً: «إن الملائكة تقول لروح المؤمن صلىَ الله عليك وعلى جسدك».

وأجاب المانعون عن ذلك كله بأن ذلك صدر من الله ورسوله، ولهما أن يخصا من شاءا بما شاءا.

وقالت طائفة: لا تجوز مطلقاً استقلالاً، وتجوز تبعاً فيما ورد به النص، أو ألحق به، لقوله تعالى ﴿لا تجعَلُوا دعاءَ الرسولِ بينكم كدعاءِ بعضِكم بعضاً﴾ [النور: ٦٣] ولأنه لما علمهم السلام قال: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، ولما علمهم الصلاة قصر ذلك عليه وعلى أهل بيته، وهذا القول اختاره القرطبي وأبو المعالي من الحنابلة.

وقالت طائفة: تجوز تبعاً مطلقاً، ولا تجوز استقلالاً وهذا قول أبي حنيفة وجماعة.

وقالت طائفة: تكره استقلالاً لا تبعاً، وهي رواية عن أحمد، وقال النوويّ: هو خلاف الأولى.

وقال ابن القيم: المختار أن يصلي على الأنبياء والملائكة وأزواج النبي ﷺ وآله وذريته وأهل الطاعة على سبيل الإجمال، وتكره في غير الأنبياء لشخص مفردٍ بحيث يصير شعاراً له، ولا سيما إذا ترك في حق مثله أو أفضل منه، كما يفعله الرافضة بعلي رضي الله عنه، فلو اتفق وقوع ذلك في بعض الأحايين من غير أن يتخذ شعاراً لم يكن به بأس، ولهذا لم يرد في حق غير من أمر ﷺ بقول ذلك لهم، وهم من أدى زكاته إلا نادراً، كما في قصة زوجة جابر وآل سعد بن عبادة اهـ.

قال في «المواهب»: اختلف المانعون من ذلك، هل هو على التحريم، أو كراهة التنزيه، أو خلاف الأولى على ثلاثة أقوال حكاها النووي في «الأذكار» ثم قال: والصحيح عندي أنه مكروه كراهة تنزيه، لأنه شعار أهل البدع، وقد نهينا عن شعارهم.

قال عياض: الذي ذهب إليه المحققون، وأميل إليه ما قاله مالك وسفيان، واختاره غير واحد من الفقهاء والمتكلمين أنه يجب تخصيص النبي ﷺ وسائر الأنبياء بالصلاة والتسليم، كما يختص سبحانه عند ذكره بالتقديس والتنزيه، ويذكر من سواهم بالغفران والرضى، كما قال تعالى: ﴿رضيَ اللهُ عنهم ورضُوا عنه﴾ [البينة: ٨] وقوله تعالى: ﴿ربَّنا اغفِر لنا ولإخوانِنا الذينَ سبقونا بالإيمان﴾ [الحشر: ١٠] وأيضاً فهو أمر لم يكن معروفاً في الصدر الأول، وإنما أحدثه الرافضة في بعض الأئمة، والتشبه بأهل البدع منهي عنه، فتجب مخالفتهم اهـ.

قال في «روح المعاني»: لا يخفى أن كراهة التشبه بأهل البدع مقررة عندنا أيضاً، لكن لا مطلقاً بل في المذموم، وفي ما قصد به التشبه بهم فلا تغفل.

قلت: قوله: «في المذموم». أي فائدة فيه؟ فإن المذموم منهي عنه مطلقاً لا

بقيد التشبه بأحد اهـ .

وقول «المواهب»: إن النووي الصحيح عنده الكراهة يخالف ما مر عن ابن حَجر من أنه قال: إنه خلاف الأولى.

وفي «روح المعاني»: إن الصحيح من مذهبهم أن المصلي على غير الأنبياء يأثم، ويكره له ذلك، يعني كراهة تحريم اهـ .

وجاء عن عمر بن عبد العزيز بسند حسن أو صحيح أنه كتب لعامله: إن ناساً من القصاص قد أحدثوا في الصلاة على خلفائهم ومواليهم عدل صلاتهم على النبي ﷺ، فإذا جاءك كتابي هذا فمره أن تكون صلاتهم على النبيين خاصة، ودعاؤهم للمسلمين عامة.

واستدل المانعون بأن لفظ الصلاة صار شعاراً لعظم الأنبياء وتوقيرهم، فلا تقال لغيرهم استقلالاً وإن صح، كما لا يقال: محمد عز وجل، وإن كان عليه الصلاة والسلام عزيزاً جليلاً، لأن هذا الثناء صار شعاراً لله تعالى، فلا يُشارك فيه غيره. وأجابوا عما مر بأنه صدر من الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام، ولهما أن يخصا من شاءا بما شاءا، وليس ذلك لغيرهما إلا بإذنهما، ولم يثبت عنهما إذن في ذلك.

ومن ثم قال أبو اليمن بن عساكر: له ﷺ أن يصلي على غيره مطلقاً، لأنه حقه ومنصبه، فله التصرف فيه كيف شاء، بخلاف أمته، إذ ليس لهم أن يؤثروا غيره بما هو له، لكن نازع فيه صاحب «المعتمد» من الشافعية، بأنه لا دليل على الخصوصية.

قلت: الكلام في غاية الحسن، والمنازعة واهية جدًّا، فأي دليل فوق أنه لم يثبت في حق غيره، وثبت في حقه عليه الصلاة والسلام، مع حديث ابن عباس المار أنه قال: لا تنبغي الصلاة على أحد. . . الخ. وقد قال ابن حجر: إن سنده صحيح كما مر اهـ .

وحمل البيهقي المنع على ما إذا جُعل ذلك تعظيماً وتحية، والجواز عليها إذا كان دعاءً وتبركاً اهـ .

وأما السلام على غير الأنبياء، فقد قال في «فتح الباري»: اختلف في السلام على غير الأنبياء بعد الاتفاق على مشروعيته في تحية الحي. فقيل: يُشرع مطلقاً. وقيل: بل تبعاً ولا يُفرد لواحد لكونه صار شعاراً للرافضة، ونقله النووي عن الشيخ أبي محمد الجُوَيْني اهـ .

ونص كلام الجُوَيْني كما في «روح المعاني» أنه قال: السلام في معنى الصلاة، فلا يستعمل في الغائب، ولا يفرد به غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فلا يقال: علي عليه السلام، بل يقال: رضي الله عنه، وهذا سواء فيه الأحياء والأموات، إلا في الحاضر، فيقال السلام أو سلام عليكم، هذا مجمعٌ عليه. وفي «الدر المنضود»: السلام كالصلاة فيما ذكر إلا إذا كان لحاضر أو تحية لحي غائب. وفرق آخرون بأنه يُشرع في حق كل مؤمن، بخلاف الصلاة، وهو فرق بالمدّعى فلا يقبل، ولا شاهد في السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، لأنه وارد في محل مخصوص، وليس غيره في معناه على أن ما فيه وقع تبعاً لا استقلالاً. وحقق بعضهم فقال: حاصله مع زيادة عليه السلام الذي يعم الحي والميت هو الذي تُقصد به التحية، كالسلام عند تلاق أو زيارة قبر، وهو مستدع للرد وجوب كفاية أو عين في الحاضر، ورسوله أو كتابه في الغائب، وأما السلام الذي يقصد به الدعاء منا بالتسليم من الله تعالى على المدعو له سواء كان بلفظ غيبة أو حضور فهذا هو الذي اختص به النبي ﷺ عن الأمة، فلا يسلم على غيره منهم إلا تبعاً كما أشار إليه تقي الدين السُّبْكي في «شفاء الغرام»، وحينئذ فقد أشبه قولُنا: عليه السلام قولَنا: عليه الصلاة من حيث إن المراد عليه السلام من الله تعالى، ففيه إشعار بالتعظيم الذي في الصلاة من حيث الطلبُ لأن يكون المسلِّمُ عليه الله تعالى كما في الصلاة، وهذا النوع هو الذي ادعى الحَليميّ كون الصلاة بمعناه اهـ منه.

واختلف العلماء في جواز الدعاء له ﷺ بالرحمة، فذهب ابن عبد البر إلى منع ذلك، فقال: لا يجوز لأحد إذا ذُكر النبي ﷺ أن يقول: رحمه الله. لأنه قال: «من

صلّ عليّ» ولم يقل: من ترحم عليّ، ولا من دعا لي، وإن كان معنى الصلاة الرحمة، لكنه خص هذا اللفظ تعظيماً فلا يُعدل عنه إلى غيره. ويؤيده قوله تعالى: ﴿لا تجْعلوا دعاءَ الرسولِ بينَكم كدُعاءِ بعضِكُم بعضاً﴾.

قال في «فتح الباري»: هذا بحث حسن. قال: وبالغ ابن العربي في إنكار ذلك، فقال: حذار مما ذكره ابن أبي زيد من زيادة وترحم، فإنه قريب من البدعة، لأنه ﷺ علمهم كيفية الصلاة بالوحي، ففي الزيادة على ذلك استدراك عليه، وابن أبي زيد ذكر ذلك في صفة التشهد في «الرسالة» لما ذكر ما يستحب في التشهد، ومنه اللهم صل على محمد وآل محمد فزاد وترحّم على محمد وآل محمد... الخ فإن كان إنكاره لكونه لم يصح فمسَلَّم، وإلا فدعوى من ادعى أنه لا يقال: ارحم. مردودة، لثبوت ذلك في عدة أحاديث، أصحها في التشهد: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته. ومنها قول الأعرابيّ: اللهمَّ ارحمني وارحَمْ محمدا، ولا ترحم معنا أحداً. فقال له رسول الله ﷺ: «لقد تحجَّرتَ واسعاً» فلم ينكر عليه الدعاء بالرحمة، وإنما أنكر عليه التخصيص. وقوله ﷺ: «اللهم إني أسألك رحمةً من عندك. اللهم أرجو رحمتك، يا حي يا قيوم برحمتك أستغيث».

قال ابن حجر. ثم رأيت لابن أبي زيد مستنداً، فأخرج الطبري في «تهذيبه» عن أبي هريرة رفعه: «من قال: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، وبارك على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، وترحم على محمدٍ وعلى آل محمد، كما ترحمت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم شهدتُ له يوم القيامة، وشفعتُ له». ورجال سنده رجال الصحيح إلا سعيد بن سليمان مولى سعيد بن العاصي فإنه مجهول اهـ.

قلت: يشهد له أيضاً حديث ابن عباس المار عند ابن جرير.

قال: وهذا كله فيما يقال مضموناً إلى السلام أو الصلاة. وقد وافق ابنَ العربي الصَّيْدَلانيُّ من الشافعية على المنع. وقال أبو القاسم الأنصاري: يجوز ذلك مضافاً إلى الصلاة، ولا يجوز مفرداً. ونقل عياض عن الجمهور الجواز مطلقاً. وقال القرطبي في «المفهم»: إنه الصحيح لورود الأحاديث به. وخالفه غيره، ففي

«الذخيرة» من كتب الحنفية عن محمد: يكره ذلك لإيهامه النقص، لأن الرحمة غالباً إنما تكون عن فعل ما يلام عليه اهـ.

قال في «روح المعاني»: وجزم بعدم جوازه منفرداً الغزالي، فقال: لا يجوز ترحم على النبي، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿لا تجعلوا دعاءَ الرسولِ بينَكم كدعاء بعضِكم بعضاً﴾ والصلاة وإن كانت بمعنى الرحمة، إلا أن الأنبياء خُصوا بها تعظيماً لهم وتمييزاً لمرتبتهم الرفيعة عن غيرهم، على أنها في حقهم ليست بمعنى مطلق الرحمة، بل المراد بها ما هو أخص من ذلك كما ستسمع إن شاء الله تعالى نعم ظاهر قول الأعرابي السابق وتقريره له عليه الصلاة والسلام الجواز، ولو بدون انضمام صلاة أو سلام. قال ابن حجر الهيتميّ: وهو الذي يتجه، وتقريره المذكور خاص، فيقدم على العموم الذي اقتضته الآية. ثم قال: وينبغي حمل قول من قال: لا يجوز ذلك، على أن مرادهم نفي الجواز المستوي الطرفين، فيصدق بأن ذلك مكروه أو خلاف الأولى. وذكر زين الدين في «بحره» أنهم اتفقوا على أنه لا يقال ابتداء رحمه الله تعالى. وأنا أقول الذي ينبغي أن لا يقال ذلك ابتداء.

قلت: هذا هو ما مر عن ابن حجر من أن محل الخلاف إذا كان ذلك مضموماً إلى الصلاة أو السلام.

وقال الطَّحاوي في «حواشيه» على «الدر المختار»: وينبغي أن لا يجوز غفر الله تعالى له، أو سامحه، لما فيه من إيهام النقص، وهو الذي أميل إليه. وإن كان الدعاء بالمغفرة لا يستلزم وجوب ذنب، بل قد يكون بزيادة درجات كما يشير إليه استغفاره ﷺ في اليوم والليلة مئة مرة، ومثل ذلك فيما يظهر عفا الله تعالى عنه، وإن وقع في القرآن، فإن الله تعالى له أن يخاطب عبده بما شاء، وأرى حكم الترحم على الملائكة عليهم السلام كحكم الترحم عليه ﷺ، ومن اختُلف في نبوته كلقمان، يقال فيه: رضي الله تعالى عنه، أو صلى الله تعالى على الأنبياء وعليه وسلم اهـ. من «روح المعاني».

البحث الرابع:
في معنى الصلاة والسلام وغيرهما من بعض ألفاظ الأحاديث.

قال في «مطالع المسرات»: الصلاة أصلها الانحناء والانعطاف، مأخوذة من الصَّلَوَيْن، وهما عرقان في الظهر، ينحنيان في الركوع والسجود.

قال النووي: قيل في اشتقاقها أقوال كثيرة، أكثرها باطل.

وذكر عياض في «الشبهات» أقوالاً، وحاصلها ما قاله الناظم لها في قوله:

مِنَ الصَّلا الصَّلاةُ والتَّصْليةُ أو الُمصليّ والصَّلا والصُّلةُ

والصلاة في البيت مبتدأ، خبره من الصلا، وما عطف عليه، والصلا الأول في البيت المراد به أحد الصلوين، والصلا الأخير المراد به الصلاة، حذف الناظم التاء منها، ومعناه أن الصلاة الشرعية مشتقة من الصلاة بمعنى الدعاء لكثرة اشتمالها عليه اهـ.

قال السُّهَيْلي بعد قوله: إنها مأخوذة من الصلوين، ثم قالوا: صلى عليه أي انحنى عليه رحمة وتعطفاً، ثم سمّوا الرحمة حُنُوًّا وصلاة إذا أراد المبالغة فيها، فقولك: صلى الله على محمد هو أبلغ وأرق من قولك رحم الله محمداً في الحُنُوّ والعطف، والصلاة أصلها في المحسوسات، ثم عبر عن هذا المعنى مبالغة وتأكيداً، ومنه قيل: صليت على الميت أي: دعوت له دعاء من يحنو عليه، ويتعطف عليه، وكذلك لا تكون الصلاة بمعنى الدعاء على الإطلاق، فلا تقول: صليت على العدو، أي: دعوت عليه، وإنما يقال: صليت عليه بمعنى الحنو والرحمة والتعطف، لأنها في الأصل انعطاف، ومن أجل ذلك عُدِّيت في اللفظ بعلى، فتقول: صليت عليه، أي: حنوت عليه، ولا تقول في الدعاء إلا دعوت له، فتُعدِّي الفعلَ باللام، إلا أن تريد الشر والدعاء على العدو، فبهذا فُرق ما بين الصلاة والدعاء، وأهل اللغة لم يفرقوا، ولكن قالوا: الصلاة بمعنى الدعاء إطلاقاً، ولم يفرقوا بين حال وحال، ولا ذكروا التعدي بحرف اللام ولا بحرف

على، ولا بد من تقييد العبارة كما ذكرناه.

وقال ابن هشام في «المغني»: الصواب عندي أن الصلاة لغة بمعنى واحد وهو العطف، ثم العطف بالنسبة إلى الله تعالى الرحمة، وإلى الملائكة الاستغفار، وإلى الآدميين دعاء بعضهم لبعض، قاله على قولهم في قراءة رفع ملائكته في الآية: إن الصلاة المذكورة بمعنى الاستغفار، والمحذوف بمعنى الرحمة اهـ منه إلا قليلاً مما زدته.

قال في «فتح الباري»: إن أولى الأقوال في معنى الصلاة قول أبي العالية، معنى صلاة الله على نبيه ثناؤه عليه، ومعنى صلاة الملائكة عليه الدعاء.

قال في «المواهب»: فيكون معنى صلاة الله عليه ثناؤه عليه وتعظيمه، ومعنى صلاة الملائكة وغيرهم طلب ذلك له من الله تعالى، والمراد طلب الزيادة لا طلب أصل الصلاة.

وعند ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيّان قال: صلاة الله مغفرته، وصلاة الملائكة الاستغفار.

وعن ابن عباس أن معنى صلاة الرب الرحمة، وصلاة الملائكة الاستغفار.

وقال الضحاك بن مزاحم: صلاة الله رحمته، وفي رواية عنه: مغفرته، وصلاة الملائكة الدعاء، أخرجهما إسماعيل القاضي، وكأنه يريد الدعاء بالمغفرة ونحوها.

وقال المُبرِّد الصلاة من الله الرحمة، ومن الملائكة رقة تبعث على استدعاء الرحمة. وتُعُقِّب بأن الله غاير بين الصلاة والرحمة في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِن رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٥٧]، وكذلك فهم الصحابة المغايرة من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦] حتى سألوا عن كيفية الصلاة مع تقدم ذكر الرحمة في تعليم السلام، حيث جاء بلفظ: السلام عليك أيُّها النبي ورحمة الله وبركاته، وأقرهم النبي ﷺ، فلو كانت الصلاة بمعنى الرحمة لقال لهم: قد عُلمتم ذلك في السلام.

وجوز الحَـلِيميّ أن تكون بمعنى السلام عليه. وفيه نظر، لأن الله تعالى أخبر

أنه صلى على نبيه وأمر المؤمنين بالصلاة والسلام عليه، فدل على تغايرهما، وبأن معنى السلام غير معنى الصلاة كما يأتي:

وقيل: صلاة الله على خلقه تكون خاصة، وتكون عامة، فصلاته على أنبيائه هي ما تقدم من الثناء والتعظيم، وصلاته على غيرهم الرحمة، فهي التي وسعت كل شيء.

ونقل عياض عن بكر القُشَيْري قال: الصلاة على النبي ﷺ من الله تشريف وزيادة تكرمة، وعلى من دون النبي رحمة، وبهذا التقرير يظهر الفرق بين النبي ﷺ وبين سائر المؤمنين، حيث قال الله تعالى: ﴿إنَّ اللهَ وملائكتهُ يصلّونَ على النبيّ﴾ وقال قبل ذلك في السور المذكورة: ﴿هُو الذي يُصليّ عليكُم وملائكَتُهُ﴾ [الأحزاب: ٤٣]، ومن المعلوم أن القدر اللائق بالنبي ﷺ من ذلك أرفع مما يليق بغيره، والإجماع منعقد على أن في هذه الآية من تعظيم النبي ﷺ والتنويه ما ليس في غيرها.

وقال الحليميّ في «الشعب»: معنى الصلاة على النبي ﷺ تعظيمه، فمعنى قولنا: اللهم صلِّ على محمد: عظم محمداً، أو المراد تعظيمه في الدنيا بإعلاء ذكره، وإظهار دينه، وإبقاء شريعته، وفي الآخرة بإجزال مثوبته، وتشفيعه في أمته، وإبداء فضيلته بالمقام المحمود، وعلى هذا فالمراد بقوله تعالى: ﴿صلُّوا عليهِ﴾ ادعوا ربكم بالصلاة عليه اهـ.

ولا يعكر عليه عطف آله وأزواجه وذريته عليه، فإنه لا يمتنع أن يُدعى لهم بالتعظيم، إذ تعظيم كل أحد بحسب ما يليق به، وما تقدم عن أبي العالية أظهر، فإنه يحصُل به استعمال لفظ الصلاة بالنسبة إلى الله تعالى وإلى ملائكته وإلى المؤمنين المأمورين بذلك بمعنى واحد. ويؤيده أنه لا خلاف في جواز الترحم على غير الأنبياء، واختلف في الصلاة على غير الأنبياء، ولو كان قولنا: اللهم صلِّ على محمد، اللهم ارحم محمداً، أو ترحم على محمد، لجاز لغير الأنبياء، وكذا لو كانت بمعنى البركة، وكذا الرحمة لسقط الوجوب في التشهد عند من يوجبه بقول المصلي في التشهد: السلام عليك أيُّها النبي ورحمة الله وبركاته. ويمكن الانفصال بأن

ذلك وقع بطريق التعبد، فلا بد من الإتيان به، ولو سبق الإتيان بما يدل عليه اهـ ما قيل في معنى الصلاة.

وأما السلام ففي معناه ثلاثة أوجه:

أحدها: السلامة من الأفات والنقائص لك ومعك، أي: مصاحبة وملازمة، فيكون السلام مصدراً بمعنى السلامة، كاللذاذ واللذاذة، والملام والملامة، ولما في السلام من الثناء عُدِّي بعلى، لتضمنه معنى الولاية والاستيلاء لبعده في هذا الوجه.

ثانيها: السلام مداوم على حفظك ورعايتك، ومتول له وكفيل به، ويكون السلام هنا اسم الله تعالى، ومعناه على ما اختاره ابن فُورَك وغيره من عدة أقوال: ذو السلامة من كل آفة ونقيصة ذاتاً وصفةً وفعلاً. وقيل: إذا أريد بالسلام ما هو من أسمائه تعالى، فالمراد: لا خلَوْتَ من الخير والبركة، وسلمت من كل مكروه، لأن اسم الله تعالى إذا ذكر على شيء أفاده ذلك. وقيل: الكلام على هذا التقدير على حذف مضاف، أي: حفظ الله عليك، والمراد الدعاء بالحفظ.

وثالثها: الانقياد عليك على أن السلام من المسالمة، وعدم المخالفة، والمراد الدعاء بأن يُصيرَّ الله تعالى العباد مقادير مذعنين له عليه الصلاة والسلام ولشريعته، وتعديته بعلى قيل: لما فيه من الإقبال، فإن من انقاد لشخص وأذعن له فقد أقبل عليه.

قال في «روح المعاني»: والأرجح الوجه الأول.

ومعنى اللهم سلم على النبي: اللهم قل السلام على النبي. وقيل: اللهم أوجد أو حقق السلامة له، وقيل: اللهم سلمه من النقائص والآفات، وأكد سبحانه التسليم في الآية بالمصدر، ولم يؤكد الصلاة، قيل: لأنها مؤكدة بإعلامه تعالى أنه يصلي عليه وملائكته، ولا كذلك التسليم، فحسن تأكيده بالمصدر، إذ ليس ثم ما يقوم مقامه، وإلى هذا يَؤول قول ابن القيم التأكيد فيهما، وإن اختلفت جهته، فإنه تعالى أخبر في الأول بصلاته وصلاة ملائكته عليه مؤكداً له بأن وبالجمع المفيد لعموم الملائكة، وفي هذا من تعظيمه ﷺ ما يوجب المبادرة إلى

الصلاة عليه من غير توقف على الأمر، موافقة لله تعالى وملائكته في ذلك، وبهذا استغنى عن تأكيد يُصليّ بمصدر، ولما خلا السلام من هذا المعنى وجاء في حيز الأمر المجرد، حسن تأكيده بالمصدر تحقيقاً للمعنى، وإقامة لتأكيد الفعل مقام تقريره، وحينئذ حصل لك التكرير في الصلاة خبراً وطلباً، كذلك حصل لك التكرير في السلام فعلاً ومصدراً. وأيضاً هي مقدمة عليه لفظاً، والتقديم يفيد الاهتمام، فحسن تأكيد السلام، لئلا يُتوهم قلة الاهتمام به لتأخيره. وقيل: إن في الكلام احتباكاً، والأصل صلّوا عليه تصلية، وسلموا عليه تسليماً، فحذف عليه من إحدى الجملتين، وحذف المصدر من الأخرى، وأضيفت الصلاة إلى الله تعالى وملائكته دون السلام، وأمر المؤمنين بهما، قيل: لأن للسلام معنيين التحية والانقياد، فأمرنا بهما لصحتهما هنا، ولم يضف إلى الله سبحانه والملائكة لئلا يتوهم أنه في الله تعالى والملائكة بمعنى الانقياد المستحيل في حقه تعالى وفي حق الملائكة اهـ .

وأما اللهم فهي كلمة كثر استعمالها في الدعاء، وهو بمعنى يا الله، والميم عوض عن حرف النداء، فلا يقال: اللهم غفور رحيم مثلاً، وإنما يقال: اللهم اغفر لي وارحمني، ولا يدخلها حرف النداء إلا في نادر، كقول الراجز:

إنيّ إذا ما حَدَثٌ ألمّا أقولُ يا اللّهُمَّ يا اللهُمَّ

واختص هذا الاسم بقطع الهمزة عند النداء، ووجوب تفخيم لامه، وبدخول حرف النداء عليه مع التعريف.

وذهب الفراء ومن تبعه من الكوفيين إلى أن أصله يا ألله ، وحذف حرف النداء تخفيفاً، والميم مأخوذة من جملة محذوفة مثل: أمنا بخير. وقيل: بل زائدة كما في زُرقم للشديد الزرقة، وزيدت في الاسم العظيم تفخيماً. وقيل: بل هو كالواو والدالة على الجمع، كأن الداعي قال: يا من اجتمعت له الأسماء الحسنى، ولذلك شُدِّدت الميم لتكون عوضاً عن علامة الجمع. وقد جاء عن الحسن البَصرْيّ: اللهم مجتمع الدعاء. وعن النَّضرْ بن شُمَيْل: من قال: اللهم، فقد سأل الله بجميع أسمائه اهـ .

وأما الآل، فقيل: أصل آل أهل، قُلبت الهاء همزة. ثم سُهِّلت، ولهذا إذا

صغر رد إلى الأصل، فقيل: أهيل وقيل: أصله أول من ال إذا رجع، سمي بذلك من يؤول إلى الشخص، ويضاف إليه ويقويه أنه لا يضاف إلا إلى معظم، فيقال: آل القاضي، ولا يقال: آل الحجام، بخلاف أهل، وأما إضافته إلى فرعون، فلأن له شرفاً دنيويًا، ولا يضاف غالباً إلى غير العاقل، قال ابن بَوْن:

وغالباً آلُ كأهلٍ لم يُضَفْ ... إلاّ إلى العالمِ منْ ذَوي الشرَفْ

ولا يضاف إلى المضمر عند الأكثر، وجوزه بعضهم بقلة، وقد ثبت في شعر عبد المطلب في قصة أصحاب الفيل من أبيات:

وُانْصر على آلِ الصَّليبِ وعابديهِ اليومَ آلَكْ

وقد يُطلق آل فلان على نفسه، وعليه وعلى من يضاف إليه جميعاً، وضابطه أنه إذا قيل: فعل آل فلان كذا دخل هو فيهم إلا بقرينة. ومن شواهده قوله ﷺ للحسن ابن علي: «إنّا آلَ محمدٍ لا تحِلُّ لنا الصدقة». وإن ذكرا معاً فلا، وهو كالفقير والمسكين، وكذا الإيمان والإسلام، الفسوق والعصيان.

ولما اختلفت ألفاظ الحديث في الإتيان بهما معاً، وفي إفراد أحدهما، كان أولى المحامل أن يحُمل على أنه ﷺ قال ذلك كله، ويكون بعض الرواة حفظ ما لم يحفظ الآخر، وأما التعدد فبعيد لأن غالب الطرق تصرح بأنه وقع جواباً عن قولهم: كيف نصلي عليك؟ ويحتمل أن يكون بعض من اقتصر على آل إبراهيم بدون ذكر إبراهيم رواه بالمعنى، بناء على دخول إبراهيم في قوله: آل إبراهيم كما مر.

واختلف في المراد بآل محمد في الأحاديث، فالراجح أنهم من حرُمت عليهم الصدقة، وهذا قول الشافعي، واختاره الجمهور، ويؤيده قول النبي ﷺ للحسن ابن علي رضي الله تعالى عنهما: «إنا آل محمد لا تحل لنا الصدقة» أخرجه البخاري من حديث أبي هُريرة في البيوع.

ولمسلم من حديث عبد المطلب بن ربيعة في أثناء حديث مرفوع: إن هذه الصدقة إنما هي أوساخ الناس، وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد. وقال أحمد: المراد بآل محمد أهل بيته، وعلى هذا فهل يجوز أن يقال أهل عوض آل روايتان عندهم.

وقيل: المراد بآل محمد أزواجه وذريته، لأن أكثر طرق هذا الحديث يعني: حديث كعب بن عجرة جاء بلفظ: «وآل محمد»، وجاء في حديث أبي حميد موضعه: «وأزواجه وذريته»، فدل على أن المراد بالآل الأزواج والذرية. وتُعُقِّب بأنه ثبت الجمع بين الثلاثة كما في حديث أبي هُريرة، فيحُمل على أن بعض الرواة حفظ ما لم يحفظ غيره، فالمراد بالآل الأزواج ومن حرُمت عليهم الصدقة، ويدخل فيهم الذرية، فبذلك يجمع بين الأحاديث.

وقد أطلق على أزواجه ﷺ آل محمد في حديث عائشة: «ما شبعَ آلُ محمدٍ من خبز مأدوم ثلاثاً» أخرجه البخاري. وفيه أيضاً من حديث أبي هُريرة: «اللهم اجعَلْ رزقَ آل محمد قوتاً» وكأن الأزواج أُفردن بالذكر تنويهاً بهن، وكذا الذرية. وقيل: المراد بالآل ذرية فاطمة خاصة، حكاه النووي في «شرح المهذب». وقيل: هم جميع قريش حكاه ابن الرِّفعة في «الكفاية». وقيل: المراد بالآل جميع أمة الإجابة. قال ابن العربي: مال إلى ذلك مالك، واختاره الأزهَريّ، وحكاه أبو الطيب الطّبري عن بعض الشافعية، ورجحه النووي في «شرح مسلم»، وقيده القاضي حُسين والراغب بالأتقياء منهم، وعليه يحمل كلام من أطلق. ويؤيده قوله تعالى: ﴿إن أولياؤُهُ إلاّ المتقونَ﴾ وقوله ﷺ: «إن أوليائيَ منكُم المتقونَ». وفي نوادر أبي العيناء أنه غض من بعض الهاشميين، فقال له: أتغضُّ مني وأنت تصلي عليَّ في كل صلاة في قولك: اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد؟! فقال: إني أريدُ الطيبين الطاهرين، ولست منهم. ويمكن أن يحمل كلام من أطلق على أن المراد بالصلاة الرحمة المطلقة، فلا تحتاج إلى تقييد. وقد استدل لهم بحديث أنس رفعه: «آلُ محمدٍ كلُّ تقي» أخرجه الطبراني بسند واه جدًّا والبيهقي عن جابر نحوه من قوله بسند ضعيف اهـ من فتح الباري إلا قليلاً.

قال السّخاويّ: أسانيده كلها ضعيفة، لكن له شواهد كثيرة في «الصحيحين» عن حديث عمرو بن العاص، قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «إن آلَ بني فلان ليسوا لي بأولياء، إنما وليي الله وصالح المؤمنين، ولكن لهم رحم أبُلُّها ببلالها» اهـ .

قال الطيبيّ: المعنى لا أوالي أحداً بالقرابة، وإنما أحب الله لحقه الواجب على

العباد، وأحب صالح المؤمنين لوجه الله. وأوالي من أوالي بالإيمان والصلاح، سواء كان من ذوي رحمي أم لا، ولكن أراعي لذوي رحمي حقهم بصلة الرحم، والمراد بصالح المؤمنين من صَلَحَ منهم، أي: أسلم وعمل صالحاً. وقيل: من بريء من النفاق. وقيل: الصحابة. وهو واحد أريد به الجمع، كقولك لا تقتل هذا الصالح من الناس، تريد الجنس. وقيل: أصله صالحو، فحذفت الواو من الخط موافقةً للفظ اهـ.

والذرية بضم المعجمة وحُكي كسرها هي النسل، وقد يختص بالنساء والأطفال، وقد يطلق على الأصل، وهي من ذرأ بالهمز، أي: خلق، إلا أن الهمزة سُهِّلت لكثرة الاستعمال. وقيل: بل هي من الذَّر، أي: خلقوا أمثال الذر، وعليه فليس مهموز الأصل اهـ.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «وبارك» المراد بالبركة هنا الزيادة من الخير والكرامة. وقيل: المراد التطهير من العيوب والتزكية. وقيل: المراد إثبات ذلك واستمراره من قولهم: بركت الإبل، أي: ثبتت على الأرض، وبه سُميت بركة الماء بكسر أوله وسكون ثانيه، لإقامة الماء فيها، والحاصل أن المطلوب أن يُعطوا من الخير أوفاه، وأن يثبت ذلك ويستمر دائماً اهـ.

والمراد بالعالمين في الحديث أصناف الخلق وقيل: ما حواه بطن الفلك. وقيل: كل محدث. وقيل: ما فيه روح. وقيل: بقيد العقلاء. وقيل: الإنس والجن فقط اهـ.

وقوله: «إنك حميدٌ مجيدٌ» أما الحميد فهو فعيل من الحمد، بمعنى محمود، وأبلغ منه، وهو من حصلت له من صفات الحمد أكملها، وقيل: هو بمعنى الحامد، أي: يحمد أفعال عباده. وأما المجيد فهو من المجد، وهو صفة من كَمُل في الشرف، وهو مستلزم للعظمة والجلال، كما أن الحمد يدل على صفة الإكرام.

ومناسبة ختم هذا الدعاء بهذين الاسمين العظيمين أن المطلوب تكريم الله لنبيه وثناؤه عليه والتنويه به وزيادة تقريبه، وذلك يستلزم طلب الحمد والمجد، ففي

ذلك إشارة إلى أنها كالتعليل للمطلوب، أو هو كالتذييل له، والمعنى إنك فاعل ما تستوجب به الحمد من النعم المترادفة، كريم بكثرة الإحسان إلى جميع عبادك.

البحث الخامس:

في موقع التشبيه في قوله ﷺ: «كما صليت على آل إبراهيم».

قد اشتهر السؤال عن موقع التشبيه، مع أن المقرر أن المشبه دون المشبه به، والواقع هنا عكسه، لأن محمداً ﷺ وحده أفضل من آل إبراهيم ومن إبراهيم، ولا سيما وقد أضيف إليه آل محمد، وقضية كونه أفضل أن تكون الصلاة المطلوبة أفضل من كل صلاة حصلت أو تحصل لغيره، وأجيب عن ذلك بأحد عشر جواباً:

الأول: أنه قال: ذلك قبل أن يعلم أنه أفضل من إبراهيم، وقد أخرج مُسلم من حديث أنس أن رجلاً قال للنبي ﷺ: يا خيرَ البريةِ قال: «ذاك إبراهيم» أشار إليه ابن العربي، وأيده بأنه سأل لنفسه التسوية مع إبراهيم، وأمر أمته أن يسألوا له ذلك، فزاده الله تعالى بغير سؤال أن فضّله على إبراهيم.

وتعقب بأنه لو كان كذلك لغير صفة الصلاة عليه بعد أن علم أنه أفضل.

ورُدَّ هذا بأنه لا تلازم بين علمه بأنه أفضل، وبين التغيير، لأن بقاء طلب ذلك لا يستلزم نقصاً فيه، والتغيير يوهم نقصاً بإبراهيم.

الثاني: أنه قال ذلك تواضعاً، وشرع ذلك لأمته ليكتسبوا بذلك الفضيلة الحاصلة بالتواضع، لخبر: «مَنْ تواضعَ للهِ رفعَهُ اللهُ».

الثالث: أن التشبيه إنما هو لأصل الصلاة بالصلاة، لا للقدر بالقدر، فهو كقوله تعالى: ﴿إنّا أَوْحينا إليكَ كما أَوْحينا إلى نوحٍ﴾ [النساء: ١٦٣]. وقوله: ﴿كُتِبَ عليكُمُ الصيامُ كما كُتِب على الذين من قبلكم﴾ [البقرة: ١٨٣]. وهو كقول القائل. أحسن إلى ولدك كما أحسنت إلى فلان، ويريد بذلك أصل الإحسان، ومنه قوله تعالى: ﴿وأحسِنْ كما أحسن اللهُ إليك﴾ [القصص: ٧٧] ورجح القرطبي في «المفهم» هذا الجواب.

قلت: حُقَّ له الترجيح.

الرابع: أن الكاف للتعليل كما في قوله: ﴿كما أرسلنا فيكُم رسولاً منكُم﴾ وقوله تعالى: ﴿واذكُروهُ كما هَداكُم﴾ [البقرة: ٩١].

الخامس: أن المراد أن يجعله خليلاً كما جعل إبراهيم خليلاً، وأن يجعل له لسان صدق كما جعل لإبراهيم مضافاً إلى ما حصل له من المحبة، ويرد عليه ما ورد على الأول. وقربه بعضهم بأنه مثل رجلين، يملك أحدهما ألفاً، ويملك الآخر ألفين، فسأل صاحب الألفين أن يعطي ألفاً أخرى نظير الذي أعطيها الأول، فيصير المجموع للثاني أضعاف ما للأول.

السادس: أن التشبيه إنما هو للمجموع بالمجموع، فإن في الأنبياء من آل إبراهيم كثرة، فإذا قوبلت تلك الذوات الكثيرة من إبراهيم وآل إبراهيم بالصفات الكثيرة التي لمحمد أمكن انتفاء التفاضل، ويعكر على هذا الجواب أنه وقع في حديث أبي سعيد مقابلة الاسْم فقط بالاسم فقط كما مر.

السابع: أن التشبيه بالنظر إلى ما يحلُ لمحمد وآل محمد من صلاة كل فرد فرد، فيحصُل من مجموع صلاة المصلين من أول التعليم إلى آخر الزمان أضعاف ما كان لإبراهيم، وعبر ابن العربي عن هذا بقوله المراد دوام ذلك واستمراره.

الثامن: دفع المقدمة المذكورة أولاً، وهي أن المشبه به قد يكون أرفع من المشبه، وأن ذلك ليس مطرداً، بل قد يكون التشبيه بالمثل وبالدون، كما في قوله تعالى: ﴿مثلُ نورهِ كمشكاةٍ﴾ [النور: ٣٥] وأين يقع نور المشكاة من نوره تعالى، ولكن لما كان المراد من المشبه به أن يكون شيئاً ظاهراً واضحاً للسامع حسن تشبيه النور بالمشكاة، وكذا هنا، لما كان تعظيم إبراهيم وآل إبراهيم بالصلاة عليهم مشهوراً واضحاً عند جميع الطوائف، حسن أن يطلب لمحمد وآل محمد بالصلاة عليهم مثل ما حصل للإبراهيم وآل إبراهيم، ويؤيد ذلك ختم الطلب المذكور بقوله في العالمين، أي: كما أظهرت الصلاة على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين، ولهذا لم يقع قوله في العالمين إلا في ذكر آل إبراهيم، دون ذكر آل محمد على ما وقع في حديث أبي مسعود عند مالك ومسلم المار.

وعبر الطِّيبيّ عن ذلك بقوله: ليس التشبيه المذكور من باب إلحاق الناقص بالكامل، بل من باب إلحاق ما لم يشتهر بما اشتهر.

التـاسـع: قال الحَليميّ: سبب هذا التشبيه أن الملائكـة قالت في بيت إبراهيم: رحمة الله وبركاته عليكم أهلَ البيت إنه حميدٌ مجيدٌ، وقد علم أن محمداً وآل محمد من أهل بيت إبراهيم، فكأنه قال: أجب دعاء الملائكة الذين قالوا في محمد وآل محمد، كما أجبتها عندما قالوها في آل إبراهيم الموجودين حينئذٍ، ولذلك ختم بما ختمت به الآية، وهو قوله: «إنك حميدٌ مجيدٌ».

العاشر: أن قوله: اللهم صل على محمد مقطوع عن التشبيه، فيكون التشبيه متعلقاً بقوله على آل محمد، وتعقب بأن غير الأنبياء لا يمكن أن يساووا الأنبياء، فكيف تطلب لهم صلاة مثل الصلاة التي وقعت لإبراهيم والأنبياء من آله. ويمكن الجواب عن ذلك بأن المطلوب الثواب الحاصل لهم لا جميع الصفات التي كانت سبباً للثواب، وقد نقل العِمْراني عن الشيخ أبي حامد أنه نقل هذا الجواب عن نص الشافعي.

واستبعـد ابن القيم صحـة ذلك عن الشافعي، بأنه مع فصاحتة ومعرفته بلسان العرب لا يقول هذا الكلام الذي يستلزم هذا التركيب الركيك المعيب من كلام العرب، لأن العامل إذا ذُكر معموله وعطف عليه غيره ثم قيد بظرف أو جار ومجرور أو مصدر كان ذلك راجعاً إلى المعمول وما عطف عليه، هذا الذي لا تحتمل العربيةِ غيره.

وتعقبه ابن كثير فقال: ليس التركيب المذكور بركيك، بل التقدير: اللهم صل على محمد، وصل على آل محمد كما صليت. . . إلى آخره، فلا يمتنع تعلق التشبيه بالجملة الثانية.

قال الزرقاني: لم يُظهر دفع الرِّكَّة بهذا التقدير، فإنه حاصل معناه، فلا يمتنع التعقب.

قال النـوويّ: أحسن الأجـوبـة ما نُسب إلى الشافعي، أو التشبيه لأصل

الصلاة بأصل الصلاة، أو للمجموع بالمجموع.

الحادي عشر: قال ابن القيم بعد أن زيف أكثر الأجوبة إلا تشبيه المجموع بالمجموع، وأحسن منه أن يقال: هو ﷺ من آل إبراهيم، وقد ثبت ذلك عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿إنَّ اللهَ اصطفى آدمَ ونوحاً وآلَ إبراهيمَ وآلَ عِمْرانَ على العالمين﴾ [آل عمران: ٣٣] قال: محمد من آل إبراهيم، فكأنه أمرنا أن نصلي على محمد وعلى آل محمد خصوصاً، بقدر ما صلينا عليه مع إبراهيم، وآل إبراهيم عموماً، فيحصل لآله ما يليق بهم، ويبقى البَاقي كله له، وذلك القدر أزيد مما لغيره من آل إبراهيم قطعاً، وتظهر حينئذٍ فائدة التشبيه، وأن له بهذا اللفظ أفضل من المطلوب بغيره من الألفاظ اهـ ما قيل من الأجوبة، وأما الجواب المعزو لبعض أهل الكشف فلم أذكره لما فيه من إخراج الألفاظ عن معانيها، وفيما ذكر كفاية عنه اهـ.

قالوا: إنما كان خصوص التشبيه بإبراهيم دون غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لأجل أبوته له، فكان أقرب إليه من غيره، ولأن التشبيه بالآباء في الفضائل مرغوب فيه، ولرفعة شأنه في الرسل عليهم الصلاة والسلام، ولما هو معروف لهم في هذه الملة الشريفة مما لا يحتاج إلى تعريف به ولا بيان له، الذي منه موافقته في معالم الملة، وكأن هذا يلاحظ قوله تعالى: ﴿ملةَ أبيكُم إبراهيمَ﴾ ولأنه ﷺ أراد أن يبقى ذلك كله إلى يوم الدين، ويجعل له به لسان صدق في الآخرين، كما جعل لإبراهيم عليه الصلاة والسلام، مقروناً بما وهب الله له ﷺ من ذلك، ولمشاركته له في التأذين بالحج، وإجابة لدعائه بقوله: ﴿واجعَلْ لي لسانَ صدقٍ في الآخرين﴾ [الشعراء: ٨٤] ولأنه ﷺ أمر بالاقتداء به.

ومما يُعزى للشيخ أبي محمد المَرْجاني: سر التشبيه بإبراهيم دون موسى عليهما الصلاة والسلام لأن موسى كان التجلي له بالجلال فخرَّ موسى صعقاً، والخليل كان التجلي له بالجمال، لأن المحبة والخلة من آثار التجلي بالجمال، فأمرهم ﷺ أن يصلوا عليه كما صلى على إبراهيم، ليسألوا له التجلي بالجمال لا التسوية بينهما فيه، فيتجلى الله تعالى لكل منهما بحسب مقامه ورتبته عنده.

البحث السادس:
في فضل الصلاة عليه ﷺ.

وقد جاء في التصريح بفضلها أحاديث قوية، لم يخرج البخاري منها شيئاً. منها ما أخرجه مسلم من حديث أبي هُريرة رفعه: «مَنْ صَلىّ عليَّ واحدةً صلى الله عليه عشراً».

وله شاهد من حديث أبي بُردة بن نيار أخرجه النسائي برواة ثقاة، ولفظه: «من صَلىّ عليَّ من أمتي صلاة مخلصاً من قلبه صلى الله عليه بها عشر صلوات، ورفعه بها عشر درجات، وكتب له بها عشر حسنات، ومحى عنه عشر سيئات».

ولـه شاهد من حديث أبي طلحة أيضاً رواه الدّارِميّ، وأحمد، وابن حِبان وصححه، والحاكم والنسائي واللفظ له: قال: إن رسول الله ﷺ جاء ذات يوم والسرور يُرى في وجهه فقالوا. يا رسول الله: إنا لنرى السرور في وجهك. فقال: «إنه أتاني الملك، فقال: يا محمد: أما يرضيكَ أن ربك عز وجل يقول: إنه لا يصليّ عليك أحدُ من أمتك إلا صليتُ عليه عشراً، ولا يُسلم عليك أحد من أمتك إلا سلّمت عليه عشراً؟ قال: بلى»

ومنها حديث ابن مسعود رفعه: «إن أولى الناس بي يوم القيامة أكثرهم عليَّ صلاة» حسنه الترمذي، وصححه ابن حبان، وله شاهد عند البيهقي عن أبي أُمامة بلفظ: «صلاة أمتي تُعرضُ عليّ في كل يوم جمعة، فمن كان أكثرهم عليَّ صلاةً كان أقربهم مني منزلةً» ولا بأس بسنده.

وأخرج أحمد وابن ماجة بإسناد حسن من حديث شعبة، عن عامر بن ربيعة، أن رسول الله ﷺ قال: «من صلىّ عليَّ صلاة لم تزل الملائكةُ تصلي عليه ما صلى عليّ، فلْيقلِلْ عبد من ذلك أو ليكثر».

وروى أحمد عن عبد الله بن عمرو بن العاص: من صلى على رسول الله ﷺ

صلاةً صلى الله عليه وملائكته سبعين صلاة، فليقلَّ عبد من ذلك أو ليكثر. وإسناده حسن. ومثله لا يقال بالرأي، فهو موقوف لفظاً مرفوع حكماً، والتخيير بعد الإعلام بما فيه من الخيرة في المخير فيه على جهة التحذير من التفريط في تحصيله، فهو قريب من التهديد.

وورد الأمر بإكثار الصلاة عليه يوم الجمعة من حديث أوس بن أوس، وهو عند أحمد وأبي داوود، وصححه ابن حبان والحاكم.

ومنها حديث: «البخيلُ من ذكرتُ عنده فلم يصلِّ عليّ» أخرجه الترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم، ولا يقصرُ عن درجة الحسن.

ومنها: «من نسي الصلاة عليَّ خطىء طريقَ الجنة» أخرجه ابن ماجة، وله طرق يشد بعضها بعضاً.

ومنها حديث: «رغِم أنفُ رجلٍ ذكرتُ عنده فلم يصلِّ علي»، أخرجه الترمذي من حديث أبي هُريرة بلفظ: «من ذكرتُ عنده فلم يصلِّ علي فماتَ فدخل النارَ فأبعده الله» وله شواهد كثيرة، وصححه الحاكم، وعنده من حديث كعب بن عُجرة بلفظ: «بعُدَ من ذُكرتُ عنده فلم يصلِّ علي».

وعند عبد الرزاق من مرسل قتادة: «من الجفاءِ أن أُذكرَ عند رجل فلا يصلي علي».

وعند الطبراني من حديث جابر رفعه: «شقي عبدٌ ذكرت عنده فلم يصلِّ علي» اهـ.

ومنها حديث أُبي بن كعب أن رجلاً قال: يا رسول الله: إني أُكثر الصلاة فما أجعل لك من صلاتي... إلى آخر الحديث المار في الفصل الثاني من هذا الباب.

قال ابن حجر: فهذا الجيد من الأحاديث الوارد في ذلك، وفي الباب أحاديث كثيرة ضعيفة وواهية، وأما ما وضعه القصاص في ذلك فلا يحُصى كثرة، وفي الأحاديث القوية غُنية عن ذلك اهـ.

قال الحَليميّ: المقصود بالصلاة على النبي ﷺ التقرب إلى الله تعالى بامتثال أمره، وقضاء حق النبي ﷺ علينا. وتبعه ابن عبد السلام، فقال: ليست صلاتنا على النبي ﷺ شفاعة له، فإن مثلنا لا يشفع لمثله، ولكن الله أمرنا بمكافأة من أحسن إلينا، فإن عجَزْنا عنها كافأناه بالدعاء، فأرشدنا الله لما علم عجزنا عن مكافأة نبينا إلى الصلاة عليه.

وأخرج أحمد وأبو داوود والنسائي وصححه ابن حبان والحاكم عن ابن عمر قال: قال ﷺ: «من صنعَ إليكم معروفاً فكافِئوه، فإن لم تجدوا ما تكافئونَهُ فادعوا له حتى تَرَوْا أنّكم قد كافأتموه» اهـ.

وقال ابن العربي: فائدة الصلاة عليه ترجع إلى الذي يصلي عليه، لدلالة ذلك على نصوع العقيدة وخلوص النية وإظهار المحبة والمداومة على الطاعة والاحترام للواسطة الكريمة ﷺ اهـ.

وسرد الزرقاني عن صاحب «القول البديع» كثيراً من فوائدها، فقال: فمن فضلها الثواب المترتب لقائلها كتكفير الخطايا، وتزكية الأعمال، ورفع الدرجات، ومغفرة الذنوب، وصلاة الملائكة واستغفارها لقائلها، وكتابة قيراط مثل أحد من الأجر، والكيل بالمكيال الأوفى، وكفاية أمر الدنيا والآخرة لمن جعل صلاته كلها صلاة عليه، ومحق الخطايا، وفضلها على عتق الرقاب والنجاة بها من الأهوال، وشهادة الرسول بها، ووجوب الشفاعة، ورضى الله ورحمته، والأمان من سخطه، والدخول تحت ظل العرش، ورجحان الميزان، وورود الحوض، والأمان من العطش، والعتق من النار، والجواز على الصراط، ورؤية المقعد المقرب من الجنة قبل الموت، وكثرة الأزواج في الجنة، ورجحانها على أكثر من عشرين غزوة، وقيامها مقام الصدقة للمعسر، وأنها زكاة وطهارة، وينمو المال ببركتها، وتقضى بها مئة من الحوائج بل أكثر، وأنها عبادة، وأحب الأعمال إلى الله تعالى، وتزين المجالس، وتنفي الفقر، وضيق العيش، ويُلتمس بها مظان الخير، وأن فاعلها أولى الناس به، وينتفع هو وولده وولد ولده ومن أهديت في صحيفته بثوابها، وتقرب إلى الله عز وجل وإلى رسوله، وأنها نور، وتنصر على الأعداء، وتطهر القلب من النفاق

والصدإ، وتوجب محبة الناس، ورؤية النبي ﷺ في المنام، وتمنع من اغتياب صاحبها، وهي من أبرك الأعمال وأفضلها. وأكثرها نفعاً في الدين والدنيا، وغير ذلك من الثواب، ذكر هذا كله صاحب «القول البديع» وذكر أحاديث ذلك كله اهـ.

قال في «مطالع المسرات»: ومن أعظم الفوائد المكتسبة بها انطباع صورته الكريمة في النفس، والإكثار منها يقوم مقام الشيخ المربي، حكاه الشيخ السنوسي في «شرح صغرى صغراه». والشيخ زروق، وأشار إليه الشيخ أبو العباس أحمد ابن موسى اليمني انتهى اليمني انتهى.

وإذا علمت ما ذكر من فضل الصلاة على النبي ﷺ الوارد في الأحاديث الثابتة، علمت أن ما قاله هذا الرجل المفتري في صلاته المخترعة غير محتاج إليه، وكان يكفيه ما ورد في الصلاة من الفضل، ولكنه أراد عرض الدنيا، وإضلال كثير من ضعفة العقول بمقالاته الزائغة، ولنرجع إلى تمام الكلام على ما كنت بصدده، **فأقول**:

باب
فيما أجاب به صاحب بغية مستفيدهم عن تفضيل صلاتهم على القرآن العظيم.

وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول

في قوله: إن هذا التفضيل صادر منه ﷺ، بتلقي هذا الرجل له منه ﷺ في القرن الثاني عشر، قائلاً: إن إخباراته ﷺ على قسمين: قسم عام وهو ما أُمر به ﷺ أن يخاطب به عامة الناس، وذلك كتشريع الشرائع، وتحديد الأحكام، وتبيين الفرائض من النفل، والحرام من الحلال، وهذا القسم انقطع بموته ﷺ. والقسم الثاني: خاص، وهو ما أمر ﷺ أن لا يخاطب به إلا الخواص، وهذا لم ينقطع بوفاته ﷺ، فلا يزال يلقيه إلى آخر الدهر، لمن أهله الله لذلك الاختصاص اهـ.

وهذا كله باطل جدًّا، قد تقدم مراراً ما يُبطله، بل بطلانه معلوم من نفسه كما سترى.

أما قوله: «إن هذا التفضيل مأخوذ منه ﷺ» فهو قولهم في جميع مفترياتهم، وقد مر بيان بطلانه، وما فيه من زيادة الإثم أو الكفر على ما مر في تعمد الكذب على النبي ﷺ.

وأما قوله: «إن إخباراته ﷺ على قسمين» فإنه نحا به إلى التقسيم المذكور في حديث أبي الربيع بن سبع، وقد مر الكلام عليه مستوفى في الفصل الثالث من باب ﴿اليومَ أكملتُ لكم دينَكم﴾ [المائدة: ٣] وقد مر هناك وفي الباب الذي قبله، أن النبي ﷺ ما مات عن حرف أمر بتبليغه إلا بلغه، وأنه لم يخص أحداً بعلم عن أحد، فراجعه ففيه ما يكفي ويشفي من الرد على هذا المتقول.

وهذا المجيب كأنه لم يتعقل ما قال: أليست الأذكار داخلة في القسم الذي أُمر بتبليغه لعامة الناس، وقد ذكر منها ﷺ ما أعيى المؤلفين جمعه من غير تخصيص به لأحد عن أحد، ومن الأذكار الصلاة عليه ﷺ، وقد ذكر كيفيتها وفضلها وأطال في ذلك؟! أليست الأذكار داخلة في العبادات؟! أليست العبادات داخلة في علم الحلال والحرام؟! فهذا كلام صدر من جاهل أو مجنون لا يعقل، فأين

الأذكار مما أمر بتبليغه للخواص دون العوام الذي مر لك تفسيره عند آية ﴿يا أيها الـرسولُ بلِّغْ ما أُنزلَ إليكَ من ربِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧] فإذا كانت مما أمر بتبليغه للخواص فقط كان ﷺ حاشاه من ذلك خالف بتبليغها للعموم، وهذا مستحيل منه عليه الصلاة والسلام، وقد استوفينا الكلام فيه في الباب الأول والثاني استيفاء لا وراء وراءه، وما قاله هذا المجيب من أن ذلك القسم الثاني لم ينقطع بموته ﷺ كلام لا سلف له، فيه كذب وزور، فقد مر لك في البابين أن الوحي انقطع بموته، وانقـطع جميع الشريعـة، ولم يبق إلا الكتاب والسنة أو ما أخذ منهما، وقد قال البقاعي تبعاً للعراقي: إن الإخبار الذي هو معنى النبوءة انقطع بالموت، ويأتي زيادة لذلـك في فصـل بقـاء الرسالة بعد الموت، ويزيد تقريراً لما ذكر من كون الشريعة انقضى نزولها بموته ﷺ، ولم يبق إلا ما نزل عليه عليه الصلاة والسلام من الكتاب والسنة وما استُنبط منهما من أقاويل علماء الأمة بإجماع علماء الشريعة الظاهرة والباطنة ما ذكره في «المواهب» من أن مدعي أخذ شيء من غير الكتاب والسنة مغرور غره اللعين عدو الله تعالى وعباده المؤمنين، ولفظه:

قال أبـو إسحـاق الرقي من أقران الجُـنيدْ: علامة محبة الله إيثار طاعته، ومتابعة نبيه ﷺ، ولا يظهر على أحد شيء من نور الإيمان إلا باتباع السنة ومجانبة البدعة، فأما من أعرض عن الكتاب والسنة ولم يتلق العلم من مشكاة الرسول عليه الصـلاة والسلام بدعوى أن عنده علماً لدنِّيـا أوتيه فهو من لدن الشيطان والنفس، وإنما يُعرف كون العلم لدُنِّيـا روحانيًا بموافقته لما جاء به الرسول ﷺ عن ربه تعالى. فالعلم اللَّـدُنيّ نوعان: لدُني رحماني، ولدُني شيطاني، والمحك هو الوحي، ولا وحي بعد الرسول اهـ.

فانظر قوله: ولا وحي بعد الرسول، فإنه صريح في بطلان ما قال اهـ

قال شارحه الزرقاني: فما وافقه كان لدنيًا رحمانيًا، وما لا فشيطانيًا.

قال الجنيد: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة.

قال ابن عربي يريد أنـه نتيجة العمل عليهما، وهما الشاهدان العدلان،

أي: الذي يتلقى منه العلم عن الله هو الوحي، أي: الكتاب والسنة، فما تُلُقي عن غيرهما ولم يُخَرَّج على قواعدهما فهو من وسوسة الشيطان، يجب صرفه حالاً، والحكم بأنه ليس من الله تعالى.

ثم قال في «المواهب»: وأما قصة موسى مع الخضر، فالتعليق بها في تجويز الاستغناء بالعلم اللَّدُني إلحاد وكفر يُخرج عن الإسلام، موجب لإراقة الدم.

والفرق أن موسى عليه السلام لم يكن مبعوثاً إلى الخضر مأموراً بمتابعته، ولو كان مأموراً بها لوجب عليه أن يهاجر إلى موسى ويكون معه، ولهذا قال له: أنت موسى نبي بني إسرائيل؟ قال: نعم. ومحمد ﷺ مبعوث إلى جميع الثقلين، فرسالته عامة للجن والإنس في كل زمان، ولو كان موسى وعيسى حيين لكانا من أتباعه، فمن ادعى أنه مع محمد ﷺ كالخضر مع موسى عليهما الصلاة والسلام أو جوز ذلك لأحد من الأمة فليجدد إسلامه، وليشهد شهادة الحق، فإنه مفارق لدين الإسلام بالكلية، فضلاً عن أنْ يكون من خاصة أولياء الله تعالى، وإنما هو من أولياء الشيطان وخلفائه ونوابه.

والعلم اللدُني الرحماني هو ثمرة العبودية والمتابعة لهذا النبي الكريم عليه أزكى الصلاة وأتم التسليم، وبه يحصل الفهم من الكتاب والسنة بأمر يختص به صاحبه، كما قال علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه وقد سُئل: هل خصكم رسول الله ﷺ بشيء دون الناس؟ فقال: لا إلا فهماً آتاه الله عبداً في كتابه. فهذا هو العلم اللدُني الحقيقي، فاتباع هذا النبي الكريم حياة القلوب، ونور البصائر، وشفاء الصدور، ورياض النفوس، ولذة الأرواح، وأنس المستوحشين، ودليل المتحيرين اهـ منه.

وقد مر الكلام على هذا الحديث المذكور عن علي مستوفى في الفصل الأول من الباب الأول، فوجه الدلالة منه قوله: لم يتلق العلم من مشكاة الرسول ﷺ، أي: الأحاديث الواردة عنه. وقوله: والمحك هو الوحي، ولا وحي بعد الرسول عليه الصلاة والسلام.

وذكر الشهاب الخفاجي مثل هذا في «شرح الشفا» فقال: إن بعض الزنادقة قال قولاً يهدم الشريعة، وهو أن قصة الخضرِ وموسى تدُل على أن الأحكام الشرعية تختص بالعامة، وأن خواص الأولياء إنما يراد منهم ما يقع في قلوبهم وخواطرهم لصفاء قلوبهم عن الأكدار والأغيار، فتتجلى لهم علوم إلهية يقفون بها على أسرار الكليات والجزئيات، فيستغنون عن أحكام الشريعة، كما في حديث: «استفتِ قلبك» وهذا كله زندقة وكفر وإنكار لما عُلم بالضرورة من أن الأحكام إنما تؤخذ عن الله بواسطة رسله وسفرائه بينه وبين خلقه، فمن ادّعى خلافه كفر، فيقتل ولا يستتاب، وكل هذا كفر صريح انتهى منه.

وقال القاضي عياض في «الشفا»: من طلب الهدى من غيره أضله الله، ومن حكم بغيره قصمه الله اهـ.

وهذا البحث مر له فصل مستقل في الباب الثاني فيما يُحكى عن الصالحين من رؤيته ﷺ، والأخذ منه، فأبدينا فيه العجب العجاب الكافي في الرد على من حاد عن الصواب. وفيه قول أبي سُليمان الدّارانيّ وغيره: ما قبلت وارداً إلا بشاهدين من الكتاب والسنة، يعني أو مما استُنبط منهما اهـ.

ولا بد من زيادة هنا حيث ذكر هذا المعنى، ففي «فتح الباري» عند حديث أبي هريرة في «البخاري» قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى قال. من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحب إلي مما افترضتُهُ عليه، وما زال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحببنه، فكنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت، وأنا أكره مساءته» اهـ. ما نصه: قد تمسك بهذا الحديث بعض الجهلة من أهل التجلي والرياضة، فقالوا: القلب إذا كان محفوظاً مع الله كانت خواطره معصومة من الخطأ، وتعقب ذلك أهل التحقيق من أهل الطريق، فقالوا: لا يُلتفت إلى شيء من ذلك إلا إذا وافق الكتاب والسنة، والعصمة إنما هي للأنبياء، ومن عداهم فقد يخطىء، فقد كان عمر رضي الله تعالى عنه هو رأس

الملهمين، ومع ذلك فكان ربما رأى الرأي فيخبره بعض الصحابة بخلافه فيرجع إليه ويترك رأيه، فمن ظن أنه يكتفي بما يقع في خاطره عما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام فقد ارتكب أعظم الخطأ، وأما من بالغ منهم فقال: حدثني قلبي عن ربي فأنه أشد خطأً، فإنه لا يأمن أن يكون قلبه إنما حدثه عن الشيطان، والله المستعان اهـ.

الـولي المـذكور في الحديث يأتي تفسيره مستوفى إن شاء الله تعالى في فصل مستقل في باب كلياته السبع.

والمعاداة: قال ابن هُبيرْة: قوله: «عادى لي وليًّا» أي اتخذه عدوًّا، ولا أرى المعنى إلا أنه عاداه من أجل ولايته، وهو وإن تضمن التحذير من إيذاء قلوب أولياء الله تعالى، ليس على الإطلاق، بل يستثنى منه ما إذا كان الحال تقتضي نزاعاً بين وليين في مخاصمة أو محاكمة ترجع إلى استخراج حق أو كشف غامض، فإنه جرى بين أبي بكر وعمر مشاجرة، وبين العباس وعلي إلى غير ذلك اهـ. قاله في «فتح الباري».

قلت: دل هذا الكلام على أن العداوة ليست كما يعتقده الجهلة المتعصبون للصوفية، من أن من أنكر شيئاً لم يكن موافقاً للشريعة على مدعي الولاية يكون عدوًّا له اهـ.

وفي «قواعد» الشيخ زروق: لا متبع إلا المعصوم لانتفاء الخطأ عنه، أو من شهد له بالفضل لأن مزكي العدل عدل، وقد شهد عليه الصلاة والسلام بأن خير القـرون قرنـه ثم الـذين يلونهم ثم الـذين يلونهم، فصح فضلهم على الترتيب والاقتداء بهم كذلك، لكن الصحابة تفرقوا في البلاد، ومع كل واحد علم كما قاله مالـك رحمـه الله تعالى، فلعل مع أحدهم ناسخاً ومع الآخر منسوخاً ومع واحد مطلق، ومع الآخر مقيد، ومع بعضهم عام، وعند الآخر مخصص، كما وجد كثيراً فلزم الانتقـال لمن بعـدهم إذ جمعـوا المتفـرق من ذلك، وضبطوا الروايات فيما هنالك، لكنهم لم يستوعبوه فقهاً، وإن وقع لهم بعض ذلك، فلزم الانتقال للثالث إذ جمع ذلك وضبطه، وتفقه فيه، فتم حفظاً وضبطاً وتفقهاً، فلم يبق لأحد غير

العمل بها استنبطوه، وقبول ما أصَّلوه واعتمدوه، ولكل فن في هذا القرن أئمة مشهـور فضلهم علماً وورعاً، كمالك والشافعي وأحمد والنعمان للفقه، والجُنَيْد ومعروف وبِشر للتصوف، وكالمحاسبيّ لذلك وللاعتقادات، إذ هو أول من تكلم في إثبات الصفات كما ذكره ابن الأثير اهـ .

فكلامه أخص مما قبله، فقد جعل العمل في الحلال والحرام مقصوراً على مذاهب الأئمة الأربعة، وهذا هو الذي قال به كثير من علماء السنة كما أوضحناه في كتابنا «قمع أهل الزيغ والإلحاد عن الطعن في تقليد أئمة الاجتهاد» اهـ .

وفي التسولي على ابن عاصم في كتاب «الجنايات» ما نصه : قال العارف بالله سيدي عبد القادر الفاسيّ عقب قول الأبيّ كابن عرفة : لا يحل إيواء الظلمة والجناة الهاربين إلى الزوايا، إلا أن يعلم أنه يتجاوز فيهم فوق ما يستحقون. ما نصه: هذا وما يظهر من أمور خارجة عما ذكر، من ظهور برهان لمن تعدى على زاوية أو روضة، فذلك أمر خارج عن الفتوى به، وغيرة من الله على أوليائه لا تحد بقياس، ولا تنضبط بميزان شرعي ولا قانون عادي، فإن الموازين الشرعية كليات وعمومات، وقد يكون مراد الحق سبحانه في خصوص نازلة خلاف ما تقتضيه العمومات، ولذلك الخواص يفتقرون إلى إذن خاص في كل نازلة، واعتبر تكرار قوله : بإذني فيما أخبر به عن عيسى عليه السلام من إبرائه الأكمه والأبرص وإحياء الموتى وغير ذلك، قال التسولي : قوله : فذلك أمر خارج عن الفتوى، ربما يتوهم قاصر الفهم أنه يراعي حرم الزاوية والروضة لما يخشى من البرهان كما عليه العامة الآن قولاً وفعلاً، وهذا لا يقوله أحد من الأئمة. ولا من أصحابهم ولا من أهل السنة، إذ لا حرم لغير مكة والمدينة، ومكة والمدينة لا يسقطان الحد عن مستحقه، وغاية ما ذكره الفاسي أن الله تعالى قد أمر بإقامة الحدود على كل من فعل موجباتها، وكون الله ينتقم ممن أخرجه من زاوية أو روضة لإقامة الحد عليه أمرٌ خارج عن الفتوى به، لأن ذلك الحد والإخراج مما أمر الله به، وقد يريد خلافه في خصوص زيد الجاني ونحوه، والله سبحانه قد يأمر بالشيء ويريد خلافه كما أمر بإيمان الكفرة وأراد منهم خلافه، وهذا منه ربما يدل على أن المصائب التي تنزل بمخرجهم من

الزوايا انتقام من الله لهم على إخراجهم منها، وليس كذلك، بل الجاني المحترم بالزاوية أو الروضة يجب إخراجه لإقامة الحد عليه إجماعاً امتثالاً لأمر الله تعالى، والمصيبة التي نزلت بمخرجه إن وقعت إنما هي اتفاقية مكتوبة عليه، لقوله تعالى: ﴿ما أصابَ من مصيبةٍ في الأرضِ ولا في أنفُسِكُم إلاّ في كتابٍ من قبلِ أن نَبرأها﴾ [الحديد: ٢٢] أي نخلقها، وليست انتقاماً على الإخراج لكون الله أراد خلافه، ألا ترى أن الله أوجب قتال الكفار وأمر به، والمصائب التي تنزل بهم عند قتالهم من هزيمة وغيرها مكتوبة عليهم، لا أن الله انتقم لإرادته خلاف قتالهم، أو غيرة عليهم، بل ذلك مكتوب عليهم في أزله سبحانه، ليعظم بذلك أجورهم، ويكثر به ثوابهم، فكذلك الجاني، فالمصيبة وإن وقعت بإثر إخراجه، إنما هي أمر اتّفاقي مكتوب عليه نزولها به في ذلك الوقت، لا بد من وقوعها به، أخرجه أو لم يخرجه، ليعظم بذلك أجره، ويكثر بذلك ثوابه إن صبر واحتسب، وذلك كله امتحان واختبار للعبد هل يصبر على المصائب حتى يؤدي ما أمر به سبحانه، أو يرجع عن ذلك ولا يصبر؟ قال تعالى: ﴿ليميزَ اللهُ الخبيثَ من الطيِّب﴾ [الأنفال: ٣٧] ﴿أحسب النّاسُ أن يُتركوا أن يقولوا آمنّا وهُم لا يُفْتنونَ﴾ [العنكبوت: ٢]

وقوله: وغيرة من الله على أوليائه. يقال له: من لنا بأنه غيرة من الله، بل الغيرة من الله إنما وردت بارتكاب ممنوع لا بارتكاب واجب، فوجب أن يكون أمراً اتّفاقيًّا، إذ المؤمن لا يخلو من مصائب، وقد تكون تلك المصائب من التواني في الامتثال، أو من اكتساب ممنوع تقدم، ولو كان ذلك غيرة لكان نزول المصائب بالكفار أولى، حيث يمتهنونهم في الأراضي التي دخلوها، وبمن يفعل الفواحش ويسفك الدماء في أضرحتهم وزواياهم، كذلك وكم من فاعل ذلك في أضرحتهم لم يصبه شيء.

وأيضاً لو أقيم الحد على شخص، فنزلت مصيبة في الحين بمقيمه، لوجب أن يقال على هذا: إن ذلك غيرة من الله سبحانه على المحدود، وذلك مما لا معنى له، بل الولي لو كان حيًّا لوجبت عليه المبادرة إلى إقامته على من احترم به، وإن

حماه ولم يفعل فليس بولي، لأن الذي يحمي الظالم ظالم.

وقوله: ولذلك الخواص يفتقرون إلى إذن خاص في كل نازلة. . . الخ معناه على ما قال من مذهب الخواص: إن الله سبحانه وتعالى إذا أمر برجم كل فاسق مثلاً في كل مكان، فزنى زيد المحصن، فيحتاجون في رجمه إلى إذن خاص من الله، وإن زنى بكر فيحتاجون في رجمه إلى إذن خاص، وهكذا، ولا يتمسكون بالعموم المذكور، لئلا يكون مراد الحق سبحانه خلاف رجم ذلك المعين بخصوصه، وهذا أمر خارج عن الشرع، لم يأمر الله سبحانه باتّباعه لا الخواص ولا غيرهم، لأن امتثال الأوامر واجب إن فرضنا أن مراد الحق سبحانه خلاف ما أمر به، وحينئذ فمعاذ الله أن لا يبادر الخواص إلى تنفيذ أوامر الله، ويتربصون إلى أن يرد عليهم الإذن الخاص، خشية أن يكون مراده خلاف ما أمر به، إذ ذلك يقتضي أن لا يصلي ظهر هذا اليوم حتى يرد عليه الإذن الخاص في صلاتها، وهكذا. . . ، مع أنه مأمور بالامتثال، ولو فرضنا أنه علم أن مراده سبحانه خلاف ذلك، لأنه مكلف باتباع الأوامر ولا عليه في الإرادة، وبهذا احتج إبليس اللعين فقال: كيف أسجد لآدم والله لم يرده مني؟ وهذا إن زعمه بعض الناس وادعى أنه من الخواص، وأنه يتربص في تنفيذ أوامر الله إلى إذن خاص، وجب ضرب عنقه بلا ريب، ولو كان يغوص في الماء ويطير في الهواء.

وقوله واعتبر تكرار قوله تعالى: ﴿بإذني. . ﴾ [المائدة: ١٠١] الخ إنما يتم الاحتجاج به للخواص لو كان تكرار الإذن في كل فرد من أفراد الأكمه، وفي كل فرد من أفراد الموتى. . . الخ كلامه انتهى، ومحل الاستدلال منه رده على الفاسيّ في قوله: إن الخواص يفتقرون إلى إذن خاص في كل نازلة، فإنه بظاهره يقتضي أن الخواص يمكنهم أن يتوصلوا إلى معرفة شيء من الشريعة من غير الكتاب والسنة وأقاويل الأئمة المأخوذة منها، وهذا الاقتضاء باطل، ولذلك رده التسولي بما هو واضح، وإنما أطلت الكلام بجلب جميع كلامه لما احتوى عليه من الفائدة التي يحتاج إليها أهل العلم.

فصـــل
في كلام جلة الصوفية أن مرجعهم إلى الكتاب والسنة

قال سيد الطائفة الجُنيد: من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا العلم، لأن علمنا مقيد بالكتاب والسنة، والطرق كلها مسدودة إلا على من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام.

وقال الشيخ سيدي عبد القادر الجيلانيّ: جميع الأولياء لا يستمدون إلا من كلام الله تعالى ورسوله ﷺ، ولا يعملون إلا بظاهرهما.

وقال الإمام الرباني العزيز: للشريعة ثلاثة أجزاء: علم وعمل وإخلاص، فما لم تحقق هذه الأجزاء لا تتحقق الشريعة، وإذا تحققت الشريعة حصل رضى الحق سبحانه وتعالى، وهو فوق جميع السعادات الدنيوية والأخروية، ورضوان من الله أكبر. فالشريعة متكفلة بجميع السعادات، ولم يبق مطلب وراء الشريعة. فالطريقة والحقيقة اللتان امتاز بهما الصوفية كلتاهما خادمتان للشريعة في تكميل الجزء الثالث، الذي هو الإخلاص. فالمقصود منهما تكميل الشريعة لا أمر آخر وراء ذلك

ثم قال: فتقرر أن طريق الوصول إلى درجات القرب الإلهي جل شأنه سواء كان قرب النبوة أو قرب الولاية منحصر في طريق الشريعة التي دعا إليها رسول الله ﷺ، وصار مأموراً بها في آية: ﴿قُل هذهِ سبيلي أدعُو إلى اللهِ على بصيرةٍ أنا ومَن اتَّبعني﴾ [يوسف: ١٠٨] وآية: ﴿قُلْ إن كُنتُم تحبّونَ الله فاتّبعوني يُحبِبْكُمُ اللهُ﴾ [آل عمران: ٣١] وكل طريق سوى هذه الطريق ضلال وانحراف عن المطلوب الحقيقي، وكل طريق ردتها الشريعة فهي زندقة، وشاهد هذا آية: ﴿وأنَّ هذا صراطي مُستقيماً﴾ [الأنعام: ١٥٣] وآية: ﴿فماذا بعدَ الحقِّ إلّا الضلال﴾ [يونس: ٣٢] إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث اهـ . نقله في «روح المعاني».

وهذا موافق لما فسر به ابن البني الطريق حيث قال:

إِذِ الطَّرِيقُ العلمُ ثمَّ العملُ ثم هباتٌ بعدَ ذا تُؤَمَّلُ

وقال الشيخ زروق في «قواعده»: العلم، ثم العمل، ثم النشر، ثم الإجادة. وقد تحقق أن دقائق علوم الصوفية منح إلهية ومواهب اختصاصية، لا تنال بمعتاد، فلزم مراعاة وجه ذلك، وهو ثلاثة: أولها: العمل بما علم قدر الاستطاعة. الثاني: اللجوء إلى الله تعالى في الفتح على قدر الهمة. الثالث: إطلاق النظر في المعاني حال الرجوع لأصل السنة، ليجرى الفهم، وينتفي الخطأ، ويتيسر الفتح.

وقال السيد محمد بن قاسم جسوس في «شرح تصوف ابن عاشر»: في تأخير ابن عاشر التصوف إشارة إلى أن تحصيل ما تقدم من الجزئين الأولين شرط في صحة التصوف، إذ لا تصوف إلا بفقه، كما لا فقه إلا باعتقاد وإيمان، إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلا به، كما لا فقه أيضاً إلا بتصوف، إذ لا عبرة بفقه لا يصحبه صدق التوجه، ولذلك قال مالك رضي الله عنه كما في «قواعد» الشيخ زروق والتتائي وغيرهما: من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق اهـ

قال الشيخ زروق: معنى تزندق أنه قائل بالجبر الموجب لنفي الحكمة والأحكام، ومعنى تفسق أي: لخلو عمله من التوجه الحاجز عن معصية الله، ومن الإخلاص المشترط في العمل لله. ومعنى تحقق الثالث لقيامه بالحقيقة في عين التمسك بالحق.

وفي «شرح» سيدي أحمد زروق لـ «الحكم»: نظر الصوفي في وجوه الكمال والنقص عملاً وأسباباً، فلذلك اختلفت طرق أهله، إذ عمل قوم على «كأنك تراه» مثل الشاذلية ومن نحا نحوهم، وعمل قوم على «يراك» وعليه مدار كلام الغزالي ومن نحا نحوه، ونظر الفقيه أعم، فلزم الرجوع من التصوف للفقه لا من الفقه للتصوف، باعتبار الحكم لا باعتبار الترك. وصوفي الفقهاء أتم حالاً من فقيه الصوفية، لأن فقيه الصوفية هو العالم بفقههم، وصوفي الفقهاء هو الذي يتخلق

بطريقهم، ففقيه الصوفية يحتاج لعلم صحيح وذوق صحيح وبيان فصيح، وإلا فحقيقته مردودة عليه، بخلاف صوفي الفقهاء لثبوت الاتصاف عنده انتهى.

وقال في «الإحياء»: من قال: إن الباطن يخالف الظاهر فهو إلى الكفر أقرب منه للإيمان.

وقال الشيخ زروق في «قواعده»: أصل كل أصل من علوم الدنيا والآخرة مأخوذ من الكتاب والسنة، مدحاً للممدوح وذمًّا للمذموم، ووصفاً للمأمور به، ثم للناس في أخذها ثلاث مسالك: أولها: قوم تعلقوا بالظاهر مع قطع النظر جملة، وهؤلاء أهل الجحود من الظاهرية لا عبرة بهم. الثاني: قوم نظروا لنفس المعنى جمعاً بين الحقائق، فتأولوا ما يؤول، وعدّلوا ما يُعدّل، وهؤلاء أهل التحقيق من أصحاب المعاني والفقهاء. الثالث: قوم أثبتوا المعاني، وحققوا المباني، وأخذوا الإشارة من ظاهر اللفظ وباطن المعنى، وهم الصوفية المحققون، والأئمة المدققون، لا الباطنية الذين حملوا الكل على الإشارة، فهم لم يثبتوا المعنى ولا عبارة، فخرجوا عن الملة، ورفضوا الدين كله، نسأل الله العافية بمنه اهـ .

وفي قاعدة له أخرى: مادة الشيء مستفادة من أصوله، ثم قد يشارك الغير في مادته ويخالفه في وجه استمداده، كالفقه والتصوف والأصول، أصولها الكتاب والسنة وقضايا العقل المسلمة بالكتاب والسنة، لكن الفقيه ينظر من حيث ثبوت الحكم الظاهر للعمل الظاهر من حيث قاعدته المقتضية له، والصوفي ينظر من حيث الحقيقة في عين التحقيق ولا نظر فيه للفقيه حتى يصل ظاهره بباطنه، والأصولي يعتبر حكم النفي والإثبات من غير زائد، فمن ثم قال ابن الجلاء رحمه الله: من عامل الحق والخلق بالحقيقة فهو زنديق، ومن عامل الحق والخلق بالشريعة فهو سني، ومن عامل الحق بالحقيقة والخلق بالشريعة فهو صوفي، وإنما يظهر الشيء بمثاله ويتْقَوى بدليله، فمثال الزنديق الجبري الذي يريد إبطال الحكمة والأحكام، ومثال السني ما وقع من حديث الثلاثة الذين انسد عليهم الغار، فسأل الله كل واحد منهم بأفضل أعماله كما صح، وعمدته ظواهر الأدلة ترغيباً وترهيباً والله أعلم، ومثال الصوفي ما جاء في حديث الذي استسلف من

رجل ألف دينار، فقال: ابغني شاهداً. فقال: كفى بالله شهيداً. فقال: ابغني كفيلاً: فقال: كفى بالله كفيلاً. فرضي، ثم لما قضى الأجل خرج ليلتمس مركباً، فلم يجد، فنقر خشبة، وجعل فيها الألف الدينار ورقعة تقتضي الحكاية، وبذلها للذي رضي به وهو الله سبحانه، فوصلت، ثم جاءه بالألف أخرى وفاء لحق الشريعة، وخرجها البخاري في «جامعه» ومنه: ﴿إنّما نُطعِمُكُم لوجهِ اللهِ لا نُريدُ منكم جزاءً ولا شُكوراً * إنّا نخاف من ربِّنا. . .﴾ [الإنسان: ٩، ١٠] فجعل مجرد الخوف حامل العقل.

وقد قال رجل للشِّبْلي رحمه الله: كم في خمس من الإبل؟ فقال: شاة في حق الواجب، أما عندنا فكلها لله. قال: فما أصلك في ذلك؟ قال: أبو بكر حين خرج من ماله كله لله تعالى ورسوله. ثم قال: من خرج من ماله كله فإمامه أبو بكر، ومن خرج عن بعضه وترك بعضه فإمامه عمر، ومن أخذ لله وأعطى لله وجمع لله ومنع لله فإمامه عثمان، ومن ترك الدنيا لأهلها فإمامه علي، وكل علم لا يؤدي إلى ترك الدنيا فليس بعلم انتهى منه.

وقال يحيى بن معاذ الرازيّ: اختلاف الناس كلهم يرجع إلى ثلاثة أصول، فلكل واحد منها ضد، فمن سقط عنه وقع في ضده: التوحيد وضده الشرك، والسنة وضدها البدعة، والطاعة وضدها المعصية.

وقيل لإبراهيم بن أدْهم: إن الله يقول في كتابه: ﴿ادعُوني أستجِبْ لكُم﴾ [غافر: ٦٠] ونحن ندعوه منذ دهر فلا يستجيب لنا. فقال. ماتت قلوبكم في عشرة أشياء: أولها: عرفتم الله فلم تؤدوا حقه. والثاني: قرأتم كتاب الله ولم تعملوا به. والثالث: ادعيتم حب الرسول ﷺ وتركتم سنته. والرابع: ادعيتم عداوة الشيطان ووافقتموه. والخامس: قلتم نحب الجنة وما تعملون لها. . . إلخ الحكاية.

وقال ذو النون المِصريّ: من علامة الحب لله متابعة حبيبه ﷺ في أخلاقه وأفعاله وأمره وسنته، وقال: إنما دخل الفساد على الخلق من ستة أشياء: الأول: ضعف النية بعمل الآخرة. والثاني: صارت أبدانهم مهيئةً لشهواتهم. والثالث:

غلبهم طول الأمل مع قصر الأجل. والرابع: آثروا رضا المخلوقين على رضا الله تعالى. والخامس: اتبعوا أهواءهم ونبذوا سنة نبيهم. والسادس: جعلوا زلات السلف حجة لأنفسهم، ودفنوا أكثر مناقبهم.

فانظر هذا السادس، فإنه بعينه هو المتمسك به هذا المجيب دائماً في جميع أجوبته كما يأتي إن شاء الله تعالى مبسوطاً في الخاتمة:

وقال لرجل أوصاه: ليكن آثر الأشياء عندك وأحبها إليك إحكام ما افترضه الله عليك، واتقاء ما نهاك عنه، فإن ما تعبدك الله به خير لك مما تختاره لنفسك من أعمال البر التي لم تجب عليك، وأنت ترى أنها أبلغ لك فيما تريد، كالذي يؤدب نفسه بالفقر والتقلل وما أشبه ذلك، فإنما للعبد أن يراعي أبداً ما وجب عليه من فرض يحكمه على تمام حدود، وينظر إلى ما نُهي عنه فيتقيه على أحكام ما ينبغي... الخ كلامه.

فانظر قوله: خير لك مما تختاره لنفسك... إلخ فإنه محل الدلالة.

وقال بشرٌ الحافي: رأيت النبي في المنام، فقال لي: يا بشر: أتدري لم رفعك الله بين أقرانك؟ قلت: لا يا رسول الله صلى الله عليك وسلم. قال. لاتباعك سنتي، وحرمتك للصالحين، ونصيحتك لإخوانك، ومحبتك لأصحابي وأهل بيتي، هذا الذي بلَّغك منازل الأبرار.

وقال أبو بكر الدقاق ـ وهو من أقران الجُنَيْد ـ: كنت مارًّا في تيه بني إسرائيل، فخطر ببالي أن علم الحقيقة مباين لعلم الشريعة، فهتف بي هاتف: كل حقيقة لا تتبعها الشريعة فهي كفر.

وقال الحسن بن علي الجُوْزجانيّ: من علامات السعادة للعبد تيسير الطاعة عليه، وموافقة السنة في أفعاله، وصحبته لأهل الصلاح، وحسن أخلاقه مع الاخوان، وبذل معروفه للخلق، واهتمامه للمسلمين، ومراعاته لأوقاته. وسُئل كيف الطريق إلى الله؟ فقال: الطرق إلى الله كثيرة، وأوضح الطرق وأبعدها عن الشبه اتباع السنة قولاً وفعلاً وعزماً وعقداً ونيةً، لأن الله تعالى قال: ﴿وإن تُطيعوهُ

تهتدوا﴾ [النور: ٥٤] فقيل له: كيف الطريق إلى السنة؟ فقال: مجانبة البدع، واتباع ما أجمع عليه الصدر الأول من علماء الإسلام، والتباعد عن مجالس الكلام وأهله، ولزوم طريقة الاقتداء، وبذلك أمر النبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أوحَيْنا إليكَ أن اتَّبِعْ مِلَّةَ إبراهيمَ﴾ [النحل: ١٢٣].

وقال أبو بكر الترمذي: لم يجد أحد تمام الهمة بأوصافها إلا أهل المحبة، وإنما أخذوا ذلك باتباع السنة، ومجانبة البدعة، فإن محمداً ﷺ كان أعلى الخلق كلهم همة، وأقربهم زلفى.

وقال أبو الحسن: لا يصل العبد إلى الله إلا بالله، وبموافقة حبيبه ﷺ في شرائعه، ومن جعل الطريق إلى الوصول في غير الاقتداء يضل من حيث إنه مهتد. وقال: الصدق استقامة الطريق في الدين، واتباع السنة في الشرع. وقال: علامة محبة الله متابعة حبيبه ﷺ.

ومثله عن إبراهيم القصار: قال. علامة محبة الله إيثار طاعته، ومتابعة نبيه.

وقال أبو محمد بن عبد الوهاب الثَّقَفي: لا يقبل الله من الأعمال إلا ما كان صواباً، ومن صوابها إلا ما كان خالصاً، ومن خالصها إلا ما وافق السنة.

وإبراهيم بن شيبان العرمستي صحب أبا عبد الله المغربي وكان شديداً على أهل البدع متمسكاً بالكتاب والسنة لازماً لطريق المشايخ والأئمة، حتى قال فيه عبد الله بن منازل. إبراهيم بن شيبان حجة الله على الفقراء وأهل الآداب والمعاملات.

وقال أبو بكر بن سعدان وهو من أصحاب الجُنيد وغيره: الاعتصام بالله هو الامتناع من الغفلة والمعاصي والبدع والضلالات.

وقال أبو عمر الزَّجّاجي وهو من أصحاب الجنيد والثوري وغيرهما: كان الناس في الجاهلية يتبعون ما تستحسنه عقولهم وطبائعهم، فجاء النبي ﷺ فردهم إلى الشريعة والاتباع، فالعقل الصحيح الذي يستحسن ما يستحسنه الشرع،

ويستقبح ما يستقبحه.

وقال أبو يزيد البِسْطاميّ: عملت في المجاهدة ثلاثين سنة، فما وجدت شيئاً أشد من العلم ومتابعته، ولولا اختلاف العلماء لشقيت، واختلاف العلماء رحمة إلا في تجريد التوحيد، ومتابعة العلم هي متابعة السنة لا غيرها.

وروي عنه أنه قال: قم بنا ننظر إلى هذا الرجل الذي قد شهر نفسه بالولاية، وكان رجلاً مقصوداً مشهوراً بالزهد، قال الراوي: فمضينا، فلما خرج من بيته ودخل المسجد رمى ببصاقة تجاه القبلة، فانصرف أبو يزيد ولم يسلم عليه، وقال: هذا غير مأمون على أدب من آداب الله تعالى ورسوله ﷺ فكيف يكون مأموناً على ما يدعيه من الولاية؟

وهذا أصل أَصَّلَهُ أبو يزيد البسطامي رحمه الله للقوم، وهو أن الولاية لا تحصل لتارك السنة، وإن كان ذلك جهلاً منه، فما ظنك به إذا كان عاملاً بالبدعة كفاحاً.

وقال: هممت أن أسأل الله أن يكفيني مؤونة الأكل ومؤونة النساء، ثم قلت: كيف يجوز أن أسأل الله هذا ولم يسأله رسول الله ﷺ؟ فلم أسأله. ثم إن الله تعالى كفاني مؤونة النساء، حتى لا أبالي استقبلتني امرأة أو حائط.

وقال: لو نظرتم إلى رجل أُعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وآداب الشريعة.

وقال سهل التُّسْتريّ: كل فعل يفعله العبد بغير اقتداء طاعة كان أو معصية فهو عيش النفس يعني: باتباع الهوى، وكل فعل يفعله العبد بالاقتداء فهو عتاب على النفس. لأنه لا هوى له فيه، واتباع الهوى هو المذموم، ومقصود القوم تركه البتة.

وقال: أصولنا سبعة أشياء: التمسك بكتاب الله، والاقتداء بسنة رسول الله ﷺ، وأكل الحلال، وكف الأذى، واجتناب الآثام، والتوبة، وأداء الحقوق.

وقال: قد أيس الخلق من هذه الخصال الثلاث: ملازمة التوبة، ومتابعة

السنة، وترك أذى الخلق.

وسئل عن الفتوة فقال: اتباع السنة.

وقال أحمد بن أبي الحواري: من عمل عملاً بلا اتباع سنة فعمله باطل.

وقـال أبو حفص الحداد: من لم يزن أفعاله وأحواله في كل وقت بالكتاب والسنة، ولم يتهم خواطره، فلا تعده في ديوان الرجال.

وسئل عن البدعة، فقال: التعدي في الأحكام، والتهاون في السنن، واتباع الآراء والأهـواء، وتـرك الاتباع والاقتداء. قال: وما ظهرت حالة عالية إلا من ملازمة أمر صحيح.

وقـال الجنيد لرجـل ذكر المعرفة، وقال: أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحـركات من باب البر والتقرب إلى الله تعالى. فقال الجُنيد: إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال عن الله تعالى وإليه يرجعون فيها، قال: لو بقيت ألف عام لم أُنقص من أعمال البر ذرة إلا بحُال بي دونها. ومر بعض كلامه في أول الفصل

وقال أبو عثمان الحيريّ: الصحبة مع الله تعالى بحسن الأدب، ودوام الهيبة والمراقبة، والصحبة مع رسول الله ﷺ باتباع سنته، ولزوم ظاهر العلم، والصحبة مع أولياء الله تعالى بالاحترام والخدمة، ولما تغير عليه الحال مزق ابنه أبو بكر قميصاً على نفسه، ففتح أبو عثمان عينيه، وقال: يا بني خلاف السنة في الظاهر علامة رياء في الباطن. وقال: من أمَّر السنة على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالحكمة، ومن أمـر الهـوى على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالبدعة، قال الله تعالى: ﴿وإن تُطيعوهُ تهْتدوا﴾ [النور: ٥٤].

وقال أبو الحسين النوري. من رأيته يدعي مع الله حالة تخرجه عن حد العلم الشرعي فلا تقربنَّ منه

وقـال محمد بن فضل البلْخيّ: ذهاب الإسلام من أربعة: لا يعملون بما يعلمون، ويعملون بما لا يعلمون، ولا يتعلمون ما لا يعلمون، ويمنعون الناس من التعلم

قال أبو إسحاق: ما قاله هو وصف صوفيينا اليوم عياذاً بالله تعالى.

قلت: قال أبو إسحاق هذا وهو من أهل القرن الثامن، فما يقوله من تأخر عنه ومن هو في قرننا هذا الذي استولت فيه النصارى دمرهم الله تعالى على بلاد الإسلام إلا النزر القليل، وما لم يستولوا عليه سرت فيه طبائعهم كالسم في البدن، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

وقال: أعرفهم أشدهم مجاهدة في أوامره، وأتبعهم لسنة نبيه.

وقال شاه الكِرْمانيّ: من غض بصره عن المحارم، وأمسك نفسه عن الشُبُهات، وعمر باطنه بدوام المراقبة، وظاهره باتباع السنة، وعود نفسه أكل الحلال لم تخطىء له فِراسة.

وقال أبو سعيد الخراز: كل باطن يخالفه ظاهر فهو باطل.

وقال أبو العباس بن عطاء وهو من أقران الجنيد: من ألزم نفسه آداب الله نور الله قلبه بنور المعرفة، ولا مقام أشرف من مقام متابعة الحبيب عليه الصلاة والسلام في أوامره وأفعاله وأخلاقه. وقال أيضاً: أعظم الغفلة غفلة العبد عن ربه عز وجل، وغفلته عن أوامره، وغفلته عن آداب معاملته.

وقال إبراهيم الخواص: ليس العلم بكثرة الرواية، إنما العالم من اتبع العلم واستعمله واقتدى بالسنن، وإن كان قليل العلم. وسئل عن العافية فقال: العافية أربعة أشياء: دين بلا بدعة، وعمل بلا آفة، وقلب بلا شغل، ونفس بلا شهوة. وقال: الصبر الثبات على أحكام الكتاب والسنة.

وقال بنان الحمال وسئل عن أصل أحوال الصوفية، فقال: الثقة بالمضمون، والقيام بالأوامر، ومراعاة السر، والتخلي عن الكونين.

وقال أبو حمزة البغدادي: من علم طريق الحق سهل عليه سلوكه، ولا دليل على الطريق إلى الله إلا متابعة سنة الرسول ﷺ في أقواله وأفعاله وأحواله

وقال أبو إسحاق الرَّقاشيّ: علامة محبة الله إيثار طاعته، ومتابعة سنة نبيه، ودليله قوله: ﴿قُل إن كُنتُم تحبّونَ اللهَ فاتّبعوني يُحْبِبْكُم الله﴾ [آل عمران: ٣١].

وقال ممشاد الدّينوريّ: آداب المريد في التزام حرمات المشايخ وحرمة الأخوان، والخروج عن الأسباب، وحفظ آداب الشرع على نفسه.

وسئل أبو علي الرُّوزباريّ عمن يسمع الملاهي ويقول: هي لي حلال لأني وصلت إلى درجة لا يؤثر في اختلاف الأحوال. فقال: نعم، قد وصل، ولكن إلى سقر.

وقال أبو محمد عبد الله بن منازل: لم يضيع أحد فريضة من الفرائض إلا ابتلاه الله بتضييع السنن، ولم يُبلَ بتضييع السنن أحد إلا يُوشك أن يُبتلى بالبدع.

وقال أبو النهرجُوريّ: أفضل الأحوال ما قارن العلم

وقال أبو عمرو بن نُجيد: كل حال لا يكون عن نتيجة علم فإن ضرره على صاحبه أكثر من نفعه

وقال أبو بكر الطمستاني: الطريق واضح، والكتاب والسنة قائم بين أظهرنا، وفضل الصحابة معلوم لسبقهم إلى الهجرة ولصحبتهم، فمن صحب منا الكتاب والسنة وتغرب عن نفسه والخلق وهاجر بقلبه إلى الله فهو الصادق المصيب.

وقال أبو القاسم النّصرآباديّ: أصل التصوف ملازمة الكتاب والسنة، وترك البدع والأهواء، وتعظيم حرمات المشايخ، ورؤية أعذار الخلق، والمداومة على الأوراد، وترك ارتكاب الرخص والتأويلات انتهى.

وفي هذا القدر من كلام الصوفية ما يكفي ويبين وقوف الصوفية رضوان الله عليهم عند العمل بالكتاب والسنة، فهذا الذي ذكرت لك فيه نحو أربعين شيخاً من مشاهيرهم، كلهم يصرح بأن طلب النجاة في غير الاقتداء بالكتاب والسنة من أقواله ﷺ وأفعاله ضلال وابتداع، والسلوك عليه تيه، واستعماله رمي في عماية، وصاحبه غير محفوظ موكول إلى نفسه مطرود عن نيل الحكمة. فلم يقل أحد منهم

مثل ما قال هذا الرجل المجنون المنغمس في بدعة هذا الرجل المشرع، من أن إخباراته ﷺ لا تنقطع عن الخواص، وأن لهم الاعتماد عليها والعمل بها، بل كلهم قائلون بأن لا عمل إلا على الكتاب والسنة.

والسنة إذا لم يكن هذا المنغمس عارفاً بحقيقتها نخبره بها، فهي ما أضيف إلى النبي ﷺ من صفة أو قول أو فعل أو تقرير ويراد فيها الخبر والحديث على الصحيح، قال في «مراقي السعود» معرفاً لها:

وهي ما انْضافَ إلى الرسولِ مِنْ صفةٍ كلَيْسَ بالطَّويلِ
والقولُ والفعلُ وفي الْفعلِ انحَصرْ تقريرُهُ كذا الحديثُ والخبرْ

فلا يظنَّ هذا الجهول المنغمس في البدعة أن ما ادعاه من الإخبارات عنه ﷺ بعد موته يدخل في تعريف السنة، ولعله يظن ذلك أو يعتقده، فلا تكون السنة محصورة عنده إلى يوم القيامة، كلما جاء كذاب في آخر الزمان ادعى أنه قال له ﷺ كذا وكذا يكون ذلك داخلاً في السنة، ويدعي هذا القائل أنه هو القطب، وتقوم له أنصار يضاربون على قطبانيته ويحتجون بما وقع للتجاني وأمثاله ممن اخترع هذه المسائل الشنيعة، فلا تكون السنة منضبطة، وقد شاهدنا في هذا الزمان من ادعى دلك، وإمامه في ذلك التجاني، فهو الذي عليه وزر ذلك أو له أجره.

وقد نص الشَّعْراني كما في «روح المعاني» عند قوله تعالى: ﴿وما كانَ لبشرٍ أنْ يكلِّمَهُ اللهُ إلّا وحياً... الخ﴾ [الشورى: ٥١] على أن ما يحصل للأولياء من الإلهام لا يكون إلا بالمبشرات، ونصه: اعلم أنه لا ينزل على قلوب الأولياء من وحي الإلهام إلا دقائق ممتدة من الأرواح الملكية لا نفس الملائكة، لأن الملك لا ينزل بوحي على غير نبي أصلاً، ولا يأمر بأمر إلهي قطعاً، لأن الشريعة قد استقرت فلم يبق إلا وحي المبشرات وهو الوحي الأعم، ويكون من الحق إلى العبد من غير واسطة، ويكون أيضاً بواسطة، والنبوة من شأنها الواسطة، فلا بد من واسطة الملك فيها، لكن الملك لا يكون حال إلقائه ظاهراً، بخلاف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فإنهم يرون الملك حال الكلام، والولي لا يشهد الملك إلا في غير حال الإلقاء، فإن سمع كلامه لم يره، وإن رآه لا يكلمه، فالعارفون لا ينالون

ما فاتهم من النبوة مع بقاء المبشرات عليهم، إلا أن الناس يتفاضلون، فمنهم من لا يبرح في بشارة الواسطة، ومنهم من يرتفع عنها كالأفراد فإن لهم المبشرات، وما لهم النبوات، ولهذا تنكر عليهم الأحكام، لأنهم ضاهوا الأنبياء من حيث كونهم يعملون بما يرونه من تعريفات الحق له كأنه شريعة مستقلة في الظاهر، وليس ذلك بشريعة، إنما هو بيان لها، فالمنقطع إنما هو وحي التشريع لا غير، أما التعريف لأمور مجملة في السنة فهو باق لهذه الأمة، ليكونوا على بصيرة فيما يدعون الناس إليه، لأنه خبر إلهيّ، وإخبار من الله تعالى للعبد على يد ملك مغيب على هذا الملهم، ولا يكون الإلهام إلا في الخير ﴿فألهمها فجورَها﴾ [الشمس: ٨] على معنى ألهمها إياه لتجتنبه، كما أن إلهامها تقواها لتعمل بها، وأكمل الإلهام أن يُلهم اتباعَ الشرع، والنظر في الكتب الإلهية، ويقف عند حدودها وأوامرها، حتى يزول صدى طبيعته، وتنقش فيها صور العلم اهـ. بلفظه.

ومحل الدلالة منه قوله: إن الشريعة قد استقرت، ولم يبق إلا وحي المبشرات اهـ.

وفيه أيضاً عند قوله تعالى: ﴿وإنَّ كثيراً من الناسِ عن آياتنا لغافلونَ﴾ [يونس: ٩٢] ما نصه: قال الإمام الرباني: لا يجوز تقليد الكشف، وجزم غير واحد بأنه ليس بحجة على الغير كالإلهام، ولا يثبت به حكم شرعي اهـ.

وفي «المرقاة» في باب أشراط الساعة: لم يعتبر أحد من العلماء جواز العمل في الفروع الفقهية بما يظهر للصوفية من الأمور الكشفية، أو من الحالات المنامية، ولو كانت منسوبة إلى الحضرة النبوية على صاحبها أكمل الصلاة وأفضل التحية.

وقد مر الكلام مستوفى على هذا المنزع في الفصل الثالث من باب ما يدعيه من رؤيته ﷺ، ولكن ذكرت هذه الزيادة هنا لمجيء سببها في كلام هذا الرجل، ولم أذكرها هناك، ولا بد في هذا الكتاب من تداخل الأدلة لكثرة تداخل بدع هذا الرجل ومقالاته الشنيعة اهـ.

فقد علمت مما ذكر أنه لا سبيل إلى الله تعالى إلا بالكتاب والسنة أو ما استُنبط

منها من أقوال علماء الأمة، وهذا الرجل المشرع معلوم أنه مدع لأخذ ورده عن النبي ﷺ شفاهيًا، مقر بذلك هو وأتباعه، مفتخرين بذلك، ليس لهم في ذلك كله حديث ضعيف، ومعلوم أنه في القرن الثاني عشر لا يتصور أن تكون له رواية عنه ﷺ، وقد مر إيضاح ذلك كله، وكون ما ادعاه من هذا الورد وتبعاته مخالفاً للشريعة المطهرة يعلم من نظر كلامنا في هذا الكتاب المتتبع لمسائله واحدة واحدة، وهذه المقالة الشنيعة التي نحن بصددها من كون صلاته المخترعة أفضل من القرآن بما ذكر، قد بينا لك مخالفتها للكتاب والسنة وإجماع الأمة، وأن فيها غاية الاستخفاف بكتاب الله تعالى كما مر مستوفى، وكذلك جميع ما تقدم من مسائله كما علمت، ويأتي إن شاء الله تعالى إيضاح الباقي، فكل مسألة من مسائله داخلة في قوله تعالى: ﴿ومَنْ أظلمُ ممَّن افترَى على اللهِ كذِباً أو قالَ أُوحيَ إليَّ ولم يُوحَ إليهِ شيءٌ ومَنْ قالَ سأُنزل مثلَ ما أنزلَ اللهُ﴾ [الأنعام: ٩٣]. وقد مر ما قال فيها المفسرون هي وما معها من الآيات في فصل الكذب على الله تعالى تعمداً من باب الكلام، على أن صلاة الفاتح تعدل ستة آلاف من القرآن.

وقد قال صاحب «بغية مستفيدهم» مستدلاً على أن إخباراته ﷺ للخواص لا تنقطع إلى آخر الدهر: إن شيخه قال: إن القائل بخلاف ذلك يُخاف عليه أن يموت على سوء الخاتمة إن لم يتب من ذلك، أعاذنا الله تعالى من ذلك بحرمة الذب عن الشريعة المطهرة، وما قال شيخه ما قال إلا تعضيداً لشريعته المخترعة، فإن جميعها مدعى أخذه من النبي ﷺ بعد موته بأحد عشر قرناً، ولو لم يقل هذا ما أمكنه إنشاء شريعة مخترعة، فقال ذلك تستراً وتلبيساً على المسلمين ليغتروا، وقد حصل على مطلوبه، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون. وقد مر لك في الباب الأول والثاني ما لا احتياج معه إلى الزيادة في الرد عليه. وأي دليل له على ما قال؟ فهل أتى بدليل ولو حكاية عن بعض متصوفة آخر الزمان كما هو الشأن في أدلتهم لشريعته المخترعة؟ وقد مر لك قريباً قول الإمام الشعراني: لم يبق إلا المبشرات والآيات العظام. والأحاديث الصحيحة دالة على انقطاع التكليف عنه بموته ﷺ في كل شيء، وعلى انقطاع الوحي في كل شيء، كما مر بيانه في قوله تعالى: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم﴾ [المائدة: ٦].

ولما بايع الناس عمر بن عبد العزيز صعد المنبر فحمد الله تعالى وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس: إنه ليس بعد نبيكم نبي، ولا بعد كتابكم كتاب، ولا بعد سنتكم سنة، ولا بعد أمتكم أمة، ألا وإن الحلال ما أحل الله تعالى في كتابه على لسان نبيه حلال إلى يوم القيامة، ألا وإن الحرام ما حرم في كتابه على لسان نبيه حرام إلى يوم القيامة، ألا وإني لست بمبتدع، ولكني متبع، ألا وإني لست بقاض، ولكني منفذ، ألا وإني لست بخازن، ولكني أضع حيث أُمرت، ألا وإني لست بخيركم، ولكني أثقلكم حملاً، ألا ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق اهـ .

ومن كلامه الذي عُني به العلماء، وكان يعجب مالكاً جدًّا قوله: سن رسول الله ﷺ وولاة الأمر من بعده سنناً، الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعته، وقوة على دين الله، ليس لأحد تبديلها ولا تغييرها، ولا النظر في شيء خالفها، من عمل بها مهتد، ومن انتصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما ولى، وأصلاه جهنم وساءت مصيراً اهـ .

قال الشاطبيّ: ولَـحُقَّ ما كان يعجبهم، فإنه كلام مختصر، جمع أصولاً حسنة من السنة، منها ما نحن فيه، لأن قوله: ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها ولا النظر في شيء خالفها قطع لمادة الابتداع جملة، وقوله: من عمل بها مهتد. . . الخ مدح لمتبع السنة، وذم لمخالفتها بالدليل الدال على ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿ومن يُشاقِقِ الرسولَ من بعدِ ما تبينَ له الهُدى ويتَّبِعْ غيرَ سبيلِ المؤمنينَ نولِّه ما تولىّ ونُصْلِهِ جهنَّمَ وساءَتْ مِصيراً﴾ [النساء: ١١٥] ، ومنها ما سنه ولاة الأمر من بعد النبي ﷺ، فهو سنة لا بدعة فيه البتة، وإن لم يعلم في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ نص عليه على الخصوص، فقد جاء ما يدل عليه في الجملة، كما نص عليه العِرْباض بن سارية في حديثه حيث قال فيه: «فعليكُم بسنتي وسنةِ الخلفاءِ الراشدينَ من بعدي، عضُوا عليها بالنواجذِ، وإياكم ومحدثاتِ الأمور. . .» فقرن عليه الصلاة والسلام سنة الخلفاء الراشدين بسنته، وأن من اتباع سنته اتباع سنتهم، وأن المحدثات خلاف ذلك ليست سنتهم منها في شيء، لأنهم رضي الله عنهم فيما أسنوه إما متبعون لسنة نبيهم عليه الصلاة والسلام نفسها، وإما متبعون لما فهموا من سنته ﷺ في الجملة والتفصيل على وجه يخفى على غيرهم مثله لا زائد

على ذلك.

وقد قال الحاكم عن يحيى بن آدم في قول السلف: سنة أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما: إن المعنى فيه أن يعلما أن النبي ﷺ مات وهو على تلك السنة، وأنه لا يحتاج معه إلى قول أحد.

وما قاله صحيح، فهو مما يحتمله حديث العِرْباض رضي الله عنه، فلا زائد إذاً على ما ثبت في السنة النبوية إلا أنه قد يخاف أن تكون منسوخة بسنة أخرى، فافتقر العلماء إلى النظر في عمل الخلفاء بعده ليعلموا أن ذلك هو الذي مات عليه النبي ﷺ من غير أن يكون له ناسخ، لأنهم كانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمره، وعلى هذا المعنى بنى مالك بن أنس في احتجاجه بالعمل ورجوعه إليه عند تعارض السنن، ومن السنن المضمنة في أثر عمر بن عبد العزيز أن سنة ولاة الأمر وعملهم تفسير لكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، لقوله: الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعته، وقوة على دين الله، وهو أصل مقرر في غير هذا الموضع، فقد جمع أصولاً حسنة، وفوائد مهمة اهـ منه.

قلت: ومن أجل ما جمع من الفوائد، وتبيينه أن لا زائد في الشريعة المطهرة على الكتاب والسنة، وخلافاً لما يعتقده المجيبون عن هذا الرجل المنرع نقلته، وإن كان فيما مضى في باب ﴿اليوم أكملتُ لكُم دينكم﴾ والباب الذي قبله كفاية وزيادة اهـ .

وأما الآيات والأحاديث الدالة على انقطاع التكليف عنه ﷺ بموته في كل شيء، وأنه غير مخاطب بتبليغ شيء بعد الموت، فمنها قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام: ﴿وكُنتُ عليهم شهيداً ما دُمتُ فيهم، فلما توفَّيتني كنتَ أنتَ الرقيبَ عليهِمْ وأنتَ على كلِّ شيءٍ شَهيدٌ﴾ [المائدة: ١١٧] قال في «روح المعاني» معنى الجملتين أني ما دمت فيهم كنت مشاهداً لأحوالهم، فيمكن لي بيانها، فلما توفيتني كنت أنت المشاهد لها لا غيرك، فلا أعلم حالهم، ولا يمكنني بيانها اهـ . ومثله في الشهاب على البيضاوي.

فقوله: ولا يمكنني بيانها. صريح في انقطاع التكليف عن الرسل بالموت،

وعدم إمكان البلاغ لهم بعده.

ثم قال تعالى: ﴿هذا يومُ ينفعُ الصادقينَ صدقُهم﴾ [المائدة: ١١٩] ، قال البيْضاوي: المراد بالصدق الصدق في الدنيا، فإن النافع ما كان حال التكليف.

قال محشيه الشهاب: والعمل لا ينفع في الدار الآخرة، وهو إشارة إلى ما قالوه من أن الكفار لا يكذبون في الآخرة، ولذا قالوا: ﴿ وكُنّا نكذِّبُ بيوم الدينِ﴾ [المدثر: ٤٦] والمراد بالصدق الصدق المستمر بالصادقين في دنياهم إلى آخرتهم، كما هنا، فالنفع والمجازاة باعتبار تحققه في الدنيا، والمطابقة لما نحن فيه باعتبار تقرره ووقوع بعض جزئياته، والمستمر هو الأمر الكلي الذي هو الاتصاف بالصدق، ولا يلزم من هذا أن يكون للصدق الأخروي مدخل في الجزاء، ليعود المحذور، ولا يحتاج إلى جعل الصدق الأخروي شرطاً في نفع الصدق الدنيوي والمجازاة عليه اهـ . ومثله في «روح المعاني».

وقال في «البحر»: معنى ﴿ينفعُ الصادقين صدقُهم﴾ الذي كان في الدنيا ينفعهم في القيامة، لأن الآخرة ليست بدار عمل، ولا ينفع أحداً فيها ما قال وإن حسن، ولو صدق الكافر وأقر بها عمل، وقال: كفرت وأسأت ما نفعه، وإنما الصادق الذي ينفعه صدقه الذي كان فيه في الدنيا في الآخرة.

وقال الخطيب: ﴿ينفعُ الصادقينَ صدقُهم﴾ أي في الدنيا كعيسى بن مريم، فإن النافع ما كان حال التكليف لا صدقهم في الآخرة.

قال قتادة: متكلمان يخطبان يوم القيامة، عيسى عليه السلام وهو ما قص الله تعالى، وعدو الله إبليس وهو قوله تعالى: ﴿وقالَ الشيطانُ لما قُضيَ الأمر إنَّ اللهَ وعدَكُم وعدَ الحقِّ﴾ [إبراهيم: ٢٢] فصدق عدو الله يومئذ، وكان كاذباً في الدنيا، فلم ينفعه صدقه في الآخرة، ولما كان عيسى عليه السلام صادقاً في الدنيا والآخرة نفعه صدقه.

وقال سليمان الجمل على قول ذي «الجلالين»: ينفع الصادقين في الدنيا

كعيسى: فيه إشارة إلى أن المراد بالصدق الصدق في الدنيا، فإن النافع ما كان حال التكليف، وأما صدق إبليس بقوله: ﴿إنَّ اللهَ وعدَكُم وعدَ الحقِّ... الخ﴾ فلا ينفعه لكذبه في الدنيا التي هي دار العمل اهـ.

فهـذا كلام جميع المفسرين على هذه الآية، وهـو كله صريح في انقـطاع التكليف عن الرسل عليهم الصلاة والسلام وغيرهم بالموت، فليسوا بعد الموت بصـدد التبليغ والإخبار، وما حكاه الله تعالى عن عيسى عليه الصلاة والسلام صرح به النبي ﷺ عن نفسه، ففي حديث ابن عباس عند البخاري قال: قام فينا النبي ﷺ يخطب، فقال: «إنكم تُحشرون إلى الله تعالى حفاة عراة غُرلاً ﴿كما بَدَأنا أولَ خلقٍ نعيدُهُ... الآية﴾ [الأنبياء: ١٠٤] وإن أول الخلائق يكسى يوم القيامة إبراهيم الخليل، وإنه سيجاء برجال من أمتي فيؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول: يا ربِّ أصحابي، فيقول الله: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك. فأقول كما قال العبد الصالح: ﴿وكنتُ عليهِم شهيداً... الحكيم﴾ قال: فيقال: إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم» اهـ. فقد أخبر ﷺ عن نفسه بمثل ما أخبر به عيسى عليه الصلاة والسلام عن نفسه، فيرد فيه من التفسير ما مضى.

وروى البزار بإسناد صحيح، والحارث بن مسكين في «مسنده» بسند صحيح أيضاً عنه ﷺ أنه قال: «حياتي خيرٌ لكم ومماتي خيرٌ لكم» وفي بعض النسخ زيادة «أما حياتي فأبين لكُم السنن وأشرِّعُ لكم الشرائع، وأما مماتي فإن أعمالكم تعرضُ عليَّ فما رأيت منها حسناً حمدتُ الله عليه، وما رأيتُ منها سيئاً استغفرت الله لكم» اهـ.

قال الشهاب على «الشفا»: أي: كل منهما نافع لأمته ﷺ، فلا يتوهم انقطاع نفعه ﷺ عنا بموته، فإن كثيراً منا إذا مات انقطع عمله عنه وعن غيره إلا ما استثني، والخير: النفع الذي يرغب فيه، وهو يكون صفة مشبهة، وأفعل التفضيل مخفف من أخير كشر من أشر، ولا ينطق بأصله إلا نادراً، كقوله ﷺ: «بلالٌ خير الناس وابن الأَخْير» وقُرىء في الشواذ: ﴿سيَعْلمونَ غداً منِ الكذابُ الأَشرُّ﴾ [القمر: ٢٦] ويكون صفة كالخير بالتشديد، ويجوز كل منهما هنا، أي: كل من

من الرحمة ما لا يخفى كما مر، وإذا ارتحل ومات انتقل لجوار ربه مع الرفيق الأعلى وهو راض عنهم لقبول ما بلغهم ونصرتهم ومحبتهم له وشهادتهم على إبلاغه، ولولا ذلك لأهلكوا، فكانت رحلته ﷺ رحمة لهم مع ما أصابهم من الأجر بمصيبته وحمده واستغفاره لهم إذا عُرضت عليه أعمالهم كما مر قريباً، فجزاه الله حيًّا وميتاً خير ما جازى به نبيًّا عن أمته.

وفي الزرقاني على «الموطأ»: استشكل حديث: «فأقول يا ربِّ أصحابي، فيقول الله: إنهم بدلوا بعدك» السابق، بهذا الحديث الذي فيه عرض أعمال أمته عليه، أي: فإذا كانت تعرض عليه كيف يخفى عليه أهلها بعد ذلك؟ أجيب بأنها تعرض عليه عرضاً إجماليًّا، فيقال: عملت أمتك شرًّا، عملت أمتك خيراً، وأنها تعرض دون تعيين عاملها، وفيهما بُعد، فقد روى ابن المبارك عن سعيد بن المسيِّب: ليس من يوم إلا وتُعرض على النبيِّ ﷺ أعمال أمته غدوة وعشيًّا، فيعرفهم بسيماهم وأعمالهم، وقد أجاب بعضهم بأن مناداتهم لزيادة الحسرة والنكال، إذ بمناداته لهم حصل عندهم رجاء النجاة، وقطع ما يرجى أشد في النكال والحسرة من قطع ما لا يُرجى، ولا ينافيه قولهم: إنهم قد بدَّلوا بعدك. لأنه أيضاً زياده في تنكيلهم.

وهي أجوبة إقناعية، يرد على ثالثها رواية: «فأقولُ ربِّ إنهم من أمتي. فيقول: لا تدري ما أحدثوا به بعدك» اهـ. ويأتي عن الرَّمْليّ في فصل حياة الأنبياء وعبادتهم: وليس ذلك من قبيل التكليف، لأن التكليف انقطع بالموت... الخ.

فقد علمت من الآيات والأحاديث وكلام العلماء انقطاع التكليف عن الأنبياء بالموت كغيرهم من الإنس والجن، وعلمت أن الحياة هي المختصة بشرع الشرائع وتبيين السنن، كما قال في الحديث السابق: «أما حياتي فأبين لكم السنن، وأشرِّع لكم الشرائع» وعلمت ما به نفع النبي ﷺ لأمته بعد موته، من أنه الشفاعة لهم في عرض أعمالهم عليه، والاستغفار لهم كما في الحديث أيضاً، وما أعظمها وأجزلها من مزية لنا، فلم تر أحداً قال: إنه باق عليه الإبلاغ للخواص بعد الموت، كما قال هذا المفتري ﴿والله يدعُو إلى دارِ السلام ويهدي مَنْ يشاءُ إلى صراطٍ مستقيمٍ﴾ [يونس: ٢٥].

فصل

اعلم أن الذي اختلف أهل الأصول في جوازه هو أنه هل يجوز للنبي ﷺ تأخير تبليغ ما أُوحي إليه إلى وقت الاحتياج للعمل به أولا يجوز له ذلك، وأما تأخيره إلى انقطاع التكليف فلا يقوله عاقل فضلاً عن عالم، فإنه هو عين الكتمان الذي مر كفر من نسبه إليه بإجماع.

ونص «جمع الجوامع»: وعلى المنع المختار أن يجوز للرسول ﷺ تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة.

وقال في «مراقي السعود»:

وجائزٌ تأخيرُ تبليغٍ لهُ ودرءُ ما يخشى بهِ تعجيلُهُ

قال في «نشر البنود»: يعني أنه يجوز للنبي ﷺ تأخير تبليغ ما يُوحى إليه إلى وقت الحاجة للعمل به، ولا فرق بين القرآن وغيره. وقيل: لا يجوز التأخير أصلاً، لقوله تعالى. ﴿يا أيها الرسولُ بلِّغْ ما أُنزل إليكَ من ربِّك﴾ [المائدة: ٦٧] بناء على أن الأمر للفور، وإنما أجاز المالكية وجمهور غيرهم تأخير التبليغ لانتفاء المحذور السابق فيه، وهو الإخلال بفهم، المراد منه عند الخطاب، والمراد تبليغ الأصل لا البيان، لأنـه قد مر الكـلام فيه، وكلام ابن الحاجب والإمام الرازي والآمدي يقتضي المنع في القرآن قطعاً، أي: بلا خلاف، لأنه متعبد بتلاوته، ولم يؤخر ﷺ تبليغه بخلاف غيره، لما عُلم أنه كان يُسأل عن الحكم، فيجيب تارة مما عنده، ويقف تارة حتى ينزل الوحي، فقد كان ما يجيب به حاصلاً عنده قبل السؤال، وأخـر تبليغه إلى السؤال. واحتمال كون إجابته عن اجتهاد غير ممكن، لاحتياج الاجتهـاد إلى زمن عقب السؤال يقع فيه، وقد كان يجيب فوراً قبل مضي ذلك الزمن، بل متصلاً بالسؤال كما هو معلوم، ولو في البعض اهـ منه.

فقد علمت أن الخلاف إنما هو في جواز التأخير إلى وقت الحاجة، وأما التأخير

إلى موته ﷺ فلم يقل به أحد، لأنه هو الكتمان بعينه، وقد مر ما يكفي في الفصل الأول من الباب الأول.

وأزيد في هذا البحث هنا ما ذكره الشاطِبيّ في «الموافقات» من أن الشريعة كلها واضحة، وأن الإجمال إما غير واقع فيها، أو متعلق بما لا ينبني عليه تكليف، ونصه: الإجمال إما متعلق بما لا ينبني عليه تكليف. وإما غير واقع في الشريعة، وبيان ذلك من أوجه:

أحدها: النصوص الدالة على ذلك، كقوله تعالى: ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم وأتممتُ عليكُم نعمتي... الآية﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿هذا بيانٌ للنّاس وهُدىً وموعظةٌ للمتّقينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وقوله: ﴿وأنزَلْنا الذِّكْرَ لتبينَ للنّاسِ ما نُزِّلَ إليهِم ولعلَّهُم يتفكّرونَ﴾ [النحل: ٤٤]، وقوله: ﴿هُدىً للمتَّقينَ﴾ [البقرة: ٢]، وقوله: ﴿هدىً ورحمة للمحسنينَ﴾ [لقمان: ٣]، وإنما كان هدى لأنه مبين، والمجمل لا يقع به بيان، وكل ما في هذا المعنى من الآيات. وفي الحديث: «تركتُكُم على البيضاء ليلُها كنهارِها»، وفيه: «تركت فيكم اثنين لن تضِلُّوا ما تمسكتم بهما، كتاب الله وسنتي» ويصحح هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فإن تنازَعْتُم في شيءٍ فرُدُّوه إلى الله والرسولِ﴾ [النساء: ٥٩]، ويدل على أنهما بيان لكل مشكل، وملجأ من كل معضل، وفي الحديث: «ما تركتُ شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا تركت شيئاً مما نهاكم عنه إلا وقد نهيتكم عنه». وهذا المعنى كثير، فإن كان في القرآن شيء مجمل فقد بينته السنة، كبيانه للصلوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخُرج منه من الأموال، وللحج إذ قال. «خذوا عنيّ مناسكَكُم» وما أشبه ذلك، ثم بين عليه الصلاة والسلام ما وراء ذلك مما لم ينص عليه في القرآن، والجميع بيان منه ﷺ، فإذا ثبت هذا، فإن وجد في الشريعة مجمل أو مبهم المعنى أو ما لا يفهم فلا يصح أن يكلف بمقتضاه، لأنه تكليف بالمحال، وطلب لما لا ينال، وإنما يظهر هذا الإجمال في المتشابه الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وأُخَرُ متشابهاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] ولما بين الله تعالى أن في القرآن متشابهاً، بين أنه ليس فيه تكليف إلا

الإيمان به على المعنى المراد منه لا على ما يفهم المكلف منه، فقد قال تعالى: ﴿فأمّا الذينَ في قلوبِهم زَيْغٌ فيتّبعونَ ما تشابهَ منهُ. . . كلٌّ من عند ربِّنا﴾ [آل عمران: ٧] والناس في المتشابه ـ المراد ههنا ـ على مذهبين: فمن قال: إن الراسخين يعلمونه. فليس بمتشابه عليهم، وإن تشابه على غيرهم، كسائر المبينات المشتبهة على غير العرب، أو على غير العلماء من الناس، ومن قال: إنهم لا يعلمونه. وجعل الوقف على قوله: ﴿إلا الله﴾ فالتكليف بما يراد به مرفوع باتفاق، فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به، وهكذا إن قلنا: إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم فذلك الغير ليس بمكلف بمقتضاه، مادام مشتبهاً عليهم، حتى يتبين باجتهاد أو تقليد، وعند ذلك يرتفع تشابهه، فيصير كسائر المبينات، فإن قيل: قد أثبت القرآن متشابهاً في القرآن، وبينت السنة أن في الشريعة متشابهات، لقوله: «الحلالُ بينٌ، والحرام بينٌ، وبينهما أمور مشتبهات» وهذه المشتبهات متقاة بافعال العباد، لقوله: «فمن اتّقى الشُّبُهات فقد استبرأ لدينه وعرضه» فهي إذاً مجملات، وقد انبنى عليها التكليف، كما أن قوله تعالى: ﴿وأُخَر متشابهات﴾ قد انبنى عليها التكليف، وذلك قوله: ﴿والراسِخونَ في العلم يقولونَ آمنّا به كلٌّ من عند ربِّنا﴾. فكيف يقال: إن الإجمال والتشابه لا يتعلقان بما ينبني عليه تكليف؟ فالجواب: إن الحديث في المتشابهات ليس مما نحن بصدده، وإنما كلامنا في التشابه الواقع في خطاب الشارع، وتشابه الحديث في مناط الحكم، وهو راجع إلى نظر المجتهد حسبما مر في فصل التشابه، وإن سلم فالمراد أن لا يتعلق تكليف بمعناه المراد عند الله تعالى، وقد يتعلق التكليف به من حيث هو مجمل، وذلك بأن يؤمن أنه من عند الله تعالى، وبأن يجتنب فعله إن كان من أفعال العباد، ولذلك قال: «فمن اتّقى الشُّبُهات فقد استبرأ لدينه وعرضه» ويجتنب النظر فيه إن كان من غير أفعال العباد، كقوله: ﴿الرحمنُ على العرش استوى﴾، وفي الحديث: «ينزل ربنا تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا» وأشباه ذلك، هذا معنى أنه لا يتعلق به تكليف، وإلا فالتكليف متعلق بكل موجود من حيث يعتقد على ما هو عليه، أو يتصرف فيه إن صح تصرف العباد فيه، إلى غير ذلك من وجوه النظر.

الوجه الثاني: أن المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما

لهم ومـا عليهم مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم، وهذا يستلزم كونه بيناً واضحاً لا إجمال فيه ولا اشتباه، ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباه وإجمال لناقض أصل مقصود الخطاب، فلم تقع فائدة، وذلك ممتنع من جهة رعي المصالح تفضلاً أو انحتاماً، أو عدم رعيها إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود.

الثالث: أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة إلا عند من يجوِّز تكليف المحال، وقد مر بيان امتناع تكليف المحال سمعاً، فبقي الاعتراف بامتناع تأخـير البيان عن وقتـه، وإذا ثبت ذلك فمسألتنا من هذا المعنى، لأن خطاب التكليف في وروده مجملاً غير مفسر إما أن يقصد التكليف به مع عدم بيانه أو لا، فإن لم يقصد فذلك ما أردنا، وإن قُصد رجع إلى تكليف ما لا يطاق، وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة، وعلى هذين الوجهين أعني الثاني والثالث إن جاء في القرآن مجمل فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به، وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوي وهو المطلوب انتهى.

فقد بان واتضح لك من كلامه أن الشريعة واضحة لا تحتاج إلى بيان، كاملة لا تحتاج إلى زيادة، لا حشو فيها فلا تحتاج إلى نقصان، خلافاً لما قاله هذا الرجل المفتري من أنها لا تزال تزيد إلى آخر الدهر اهـ.

وأيضاً كيف تكون الشريعة محصورة يزيد فيها البدعي وينقص منها، مع ما قاله هذا المفتري من أن الخواص لا يزالون يأخذون العلوم من النبي ﷺ شفاهياً لا من آية ولا حديث إلى آخر الدهر؟ فمن كان من الخواص لا بد أن يزيد فيها شيئاً لا ينتهي، ومن لم يكن منهم ادعى أنه منهم، وزاد فيها أو نقص ما شاء، فبطل كمالها وحصرها، فلا تزال يزاد فيها وينقص إلى يوم القيامة، وقد مر بيان كمالها، وأن المبتدع زائد فيها أو ناقص بما لا مزيد عليه، وقد بين ﷺ لعن الزائد فيها، فعن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «ستة لعنتهم ولعنهم الله وكـل نبي مجاب الدعوة: الزائد في كتاب الله، والمكذب بقَدَرِ الله، والمتسلط بالجبروت ليعزَّ من أذله الله ويذل من أعزه الله، والمستحِلّ لحرم الله،

والمستحل من عترتي ما حرم الله، والتارك لسنتي» رواه البيهقي في «المدخل»، ورزين في كتابه. وفي «المرقاة» قال في «الجامع الصغير»: رواه النسائي، والحاكم عن عائشة، والحاكم عن علي، قال: والزائد في كتاب الله أي القرآن وسائر كتبه بأن يدخل فيه ما ليس فيه أو يؤوله بما يأباه اللفظ ويخالف الحكم، كما فعلت اليهود، والزيادة في كتاب الله في نظمه وحكمه كفر، وتأويله بما يخالف الكتاب والسنة بدعة، وقوله: ليعز من أذله الله... الخ اللام فيه للعاقبة، كما في قوله تعالى: ﴿ليكونَ لَهُم عدوًّا وحَزَناً﴾ [القصص: ٨]، وفي الحديث: «لدوا للموت وابنُوا للخراب» لا للتعليل، إذ يلزم جواز التسلط بغير ذلك ظاهراً، أي: من أذله الله لفسقه أو كفره برفع مرتبته على المسلمين أو بحكمه فيهم، كما فعل كثير من حكام الجور برفع اليهود والنصارى على كثير من المسلمين والفسقة على العدول المبرزين، ويذل من أعزه الله بأن يخفض مراتب العلماء والصلحاء ونحوهم اهـ.

فدل الحديث صريحاً على لعن الزائد في كتاب الله، والزيادة على كلام هذا الرجل المفتري غير ممكن تحقيقها، ولا سبيل إليه إذا لم تكن الشريعة محصورة في الكتاب والسنة أو ما استنبط منهما، وبالله تعالى التوفيق، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

فصـل

في بحثين مهمين جليلين، أحدهما: في حياة الأنبياء في قبورهم، والثاني: في بقائهم على رسالتهم.

أما الأول:

فقد قال الشهاب الخفاجي على «الشفا»: قوله ﷺ في الحديث السابق: «قبض نبيها» القبض في الأصل أخذ الشيء واستيفاؤه، يقال: قبض المال والمتاع، ويقال: قبض الله أو الملك زيداً أو روحه، والمشهور الأول، وكأن العدول عنه هنا إشارة إلى أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أحياء في قبورهم، ولا تأكل الأرض أبدانهم، فموتهم ليس كموت غيرهم، فهم كمن أرسله الملك لأمر، فأتمه وعاد إليه اهـ.

وفي «المواهب اللدنية» ممزوجاً بكلام شارحه الزرقاني في الوفاة والخصائص: فمن خصائصه أنه حي في قبره يصلي فيه بأذان وإقامة، وكذلك الأنبياء أحياء في قبورهم يصلون، روى أحمد ومسلم والنسائي أن النبي ﷺ قال: «مررت على موسى ليلة أُسري بي عند الكثيب الأحمر وهو قائمٌ يصليّ في قبره». قال البيهقي: لأن الأنبياء بعد ما قبضوا ردت إليهم أرواحهم، فهم أحياء عند ربهم كالشهداء، وقد رأى نبينا ﷺ جماعة منهم، وأمهم في الصلاة، وأخبر وخبره صدق أن صلاتنا معروضة عليه، وأن سلامنا يبلغه، وأن الله حرم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء.

قال السيوطي: وقل نبي إلا وقد جمع مع النبوة وصف الشهادة، فيدخلون في عموم قوله تعالى: ﴿ولا تحسبنَّ الذينَ قُتِلوا في سبيلِ اللهِ أمواتاً... الآية﴾ [آل عمران: ١٦٩].

وأخرج أحمد والبيهقي وأبو يعلى والطَّبرَي والحاكم عن ابن مسعود قال: لأن

أحلف تسعاً أن رسول الله قُتل قتلاً أحب إلي من أن أحلف واحدة أنه لم يقتل، وذلك أن الله اتخذه نبيًّا وشهيداً.

وأخرج البخاري والبيهقي عن عائشة رضي الله تعالى عنها، كان رسول الله ﷺ يقول في مرضه الذي توفي فيه: «لم أزل أجدُ ألم الطعام حينَ أكلتُ بخيبر، فهذا أوانُ انقطع أبهري من ذلك السُّم».

ولأجل وجود حياته قيل: لا عدة على أزواجه. وقد ثبت أن الأنبياء يحجون ويلبون، فإن قلت: كيف يصلون ويحجون وهم أموات في الدار الآخرة وليست دار عمـل بل دار جزاء ونعيم للمؤمنـين؟ فالجواب أنهم كالشهداء، بل أفضل منهم، والشهداء أحياء عند ربهم يرزقون، فلا يبعد أن يحجوا ويصلوا.

وهذا لا يدفع السؤال، والأحسن في الجواب هو أنه ورد عن الشارع، وهو ممكن، فيجب قبوله، ولا يبحث عنه، وكون الآخرة ليست دار عمل أي: مكلف به، وأعمالهم إنما هي لمجرد التلذذ، وتيسيره لهم فهو من جملة النعيم.

أو نقـول: إن البرزخ ينسحب عليه حكم الدنيا، لأنه قبل يوم القيامة في استكثارهم من الأعمال وزيادة الأجور، أو إن المنقطع في الآخرة إنما هو التكليف، وقد تحصل الأعمال في الآخرة من غير تكليف على سبيل التلذذ بها، ولهذا ورد أنهم يسبحون ويقرؤون في الجنة كما في «مسلم»، ومن هذا سجود النبي ﷺ وقت الشفاعة.

قلت: الجواب حسن، إلا أن قوله: إن البرزخ ينسحب عليه حكم الدنيا في الاستكثار من الأجور غير ممكن، لأن ابن آدم إذا مات انقطع عمله من الدنيا إلا ما استُثني، وقد بيناه في السابق.

وقد قال صاحب «التلخيص»: إن ماله عليه الصلاة والسلام بعد موته قائم على نفقته وملكه وعده من خصائصه.

ونقل إمام الحرمين عنه أن ما خلفه بقي على ما كان عليه في حياته، فكان

أبو بكر ينفق منه على أهله وخدمه، وكان يرى أنه باق على ملك النبي ﷺ، فإن الأنبياء أحياء، وهذا يقتضي إثبات الحياة في أحكام الدنيا، وذلك زائد على حياة الشهيد.

والذي صرح به «النووي» وقال إنه الصواب: زوال ملكه عليه الصلاة والسلام، وأن ما تركه صدقة على جميع المسلمين، لا يختص به ورثته، وإنما أنفق على زوجاته منه لوجوب نفقتهن في تركته مدة حياتهن، لأنهنّ في معنى المعتدات، لحرمة النكاح عليهن أبداً، وليس ذلك لإرثهن منه، ولذلك اختصصن بمساكنهن مدة حياتهن، ولم يرثها ورثتهن بعد موتهن، وكذلك الأنبياء لا يورثون لما رواه النسائي من حديث الزبير مرفوعاً: «إنا معاشرَ الأنبياء لا نُورث، ما تركناهُ صدقةٌ» وهو في «الصحيحين» عن أبي بكر رضي الله تعالى عنه، سمعت النبي ﷺ يقول: «لا نورثُ ما تركناه صدقة» بحذف إنا، وكذا في «السنن» الثلاث.

وقد أشبعت الكلام على هذا الحديث في أول كتابنا «قمع أهل الزيغ والإلحاد فراجعه إن شئت.

فإن قلت: كيف يكون حيًّا ويختلف في عدة أزواجه وزوال ملكه عن ماله، وهذا القرآن ناطق بموته عليه الصلاة والسلام، قال تعالى: ﴿إنك ميِّتٌ وإنهم ميِّتونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «إني امرؤٌ مقبوضٌ، وإن العلم سيقبض... الخ» وقال الصديق: فإن محمداً قد مات. وأجمع المسلمون على إطلاق ذلك عليه.

فأجاب تقي الدين السُّبكي بأن ذلك الموت غير مستمر، وأنه ﷺ أحيي بعد الموت، ويكون انتقال الملك ونحوه كاعتداد الزوجات مشروطاً بالموت المستمر، وإلا فالحياة الثانية حياة أخروية ولا شك أنها أعلى وأكمل من حياة الشهداء، وهي ثابتة للروح بلا إشكال، وقد ثبت أن أجساد الأنبياء لا تَبلى، كما رواه أبو داوود وابن ماجة عن أوس رفعه: «إن الله حرَّم على الأرض أن تأكُلَ أجسادَ الأنبياءِ» وروى الزبير من مرسل الحسن: من كلمه روحُ القُدُس لم تأكل الأرض لحمه. وروى البيهقي عن أبي العالية: إنَّ لحوم الأنبياء لا تُبليها الأرض ولا تأكلها السباع.

قال الشيخ أبو الحسن المالكي في «شرح الترغيب»: وحكمة عدم أكل الأرض أجساد الأنبياء ومن ألحق بهم أن التراب يمر على الجسد فيطهره، والأنبياء لا ذنب عليهم، فلم يُحتج إلى تطهيرهم بالتراب.

وعود الروح في الجسد ثابت في الصحيح لسائر الموتى فضلاً عن الشهداء فضلاً عن الأنبياء، وإنما النظر في استمرارها في البدن، وفي أن البدن حيًّا كحالته في الدنيا، أو حيًّا بدونها، وهي حيث شاء الله تعالى، فإن ملازمة الروح للحياة أمر عادي لا عقلي، فهذا مما يجوزه العقل، فإن صح به سمع اتبع، وقد ذكره جماعة من العلماء، ويشهد له صلاة موسى في قبره، فإن الصلاة تستدعي جسداً حيًّا، وكذلك الصفات المذكورة في الأنبياء ليلة الإسراء كلها صفات الأجسام، ولا يلزم من كونها حياة حقيقة أن تكون الأبدان معها كما كانت في الدنيا من الاحتياج إلى الطعام والشراب وغير ذلك من صفات الأجسام التي نشاهدها حتى لا يرد عليهم أنهم يأكلون ويشربون مما لا نشاهده.

وفي «الفتاوى الرَّمْلية»: الأنبياء والشهداء والعلماء لا يَبْلَوْن، والأنبياء والشهداء يأكلون في قبورهم ويشربون ويصلون ويصومون ويحجون، واختلف هل ينكحون نساءهم أم لا، ويثابون على صلاتهم وحجهم، ولا كلفة عليهم في ذلك، بل يتلذذون، وليس هو من قبيل التكليف، لأن التكليف انقطع بالموت، بل من قبيل الكرامة لهم، ورفع درجاتهم بذلك، فإذا قال أحد: لو كانت حياته ﷺ مستمرة لما كان لرد روحه معنى كما في حديث أبي هُريرة عند أبي داوود والبيهقي بلفظ: «ما من مسلم أو من أحد يسلم عليّ إلا ردَّ عليَّ روحي حتى أردَّ عليه السلام» فإن مقتضاه انفصالها عنه وهو الموت.

والجواب عن ذلك هو أن ذلك عبارة عن إقبال خاص، والتفات روحاني يحصل من الحضرة النبوية إلى عالم الدنيا وقوالب الأجساد الترابية، وتنزل إلى دارة البشرية حتى يحصل عند ذلك رد السلام وهذا الإقبال يكون عامًّا، حتى لو كان المسلمون في كل لمحة أكثر من ألف ألف ألف لوسعهم ذلك الإقبال النبوي والالتفات الروحاني.

وفي «فتح الباري»: أجاب العلماء عن ذلك بأجوبة:

أحدها: أن المراد بقوله: رد الله على روحي أن رد روحه كان سابقاً عقب دفنه، لا أنها تعاد، ثم تنزع، ثم تعاد.

الثاني: سلمنا، لكن ليس هو نزع موت، بل لا مشقة فيه.

الثالث: أن المراد بالروح الملك الموكل بذلك.

الرابع: المراد بالروح النطق، فتجوز فيه من جهة خطابنا بما تفهمه.

الخامس: أنه يستغرق في الملأ الأعلى، فإذا سلم عليه رجع إليه فهمه ليجيب من يسلم عليه، وأورد على هذه الأجوبة إشكالات وأجوبة فانظرها إن شئت.

وأجيب أيضاً بأن رد الروح مجاز عن المسرة، يقال لمن سر: عادت إليه روحه، ولضده: ذهبت، فهو عبارة عن دوام سروره ﷺ بالسلام عليه، لأن الكون لا يخلو عن مسلم عليه، بل قد يتعدد في آن واحد ما لا يحصى كثرة اهـ.

وقال في «روح المعاني»: المراد بتلك الحياة نوع من الحياة غير معقول لنا، وهي فوق حياة الشهداء بكثير، وحياة نبينا ﷺ أكمل وأتم من حياة سائرهم عليهم الصلاة والسلام، ثم إن تلك الحياة في القبر وإن كانت يترتب عليها بعض ما يترتب على الحياة في الدنيا المعروفة لنا من الأذان والصلاة والإقامة ورد السلام المسموع ونحو ذلك، إلا أنها لا يترتب عليها كل ما يمكن أن يترتب على الحياة المعروفة، ولا يحس بها ولا يدركها كل أحد، فلو فرض انكشاف قبر نبي من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يرى الناس النبي فيه إلا كما يرون سائر الأموات الذين لم تأكل الأرض أجسادهم، وربما يكشف الله تعالى لبعض عباده فيرى ما لا يرى الناس، ولولا هذا لأشكل الجمع بين الأخبار الناطقة بحياتهم في قبورهم، وخبر أبي يعلى وغيره بسند صحيح كما قال الهيتمي مرفوعاً «إن موسى نقلَ يوسفَ من قبره بمصر» اهـ.

قال الزرقاني على المواهب: ولا تدافع بين رؤيته موسى يصلي في قبره وبين رؤيته في السماء، لأن للأنبياء مراتع ومسارح يتعرفون فيما شاؤوا ثم يرجعون، أو لأن أرواحهم بعد فراق الأبدان في الرفيق الأعلى، ولها إشراق على البدن وتعلق

به، فيتمكنون من التعرف والتقرب بحيث يرد السلام على المسلم، وبهذا التعلق رآه يصلي في قبره ورآه في السماء، ورأى الأنبياء في بيت المقدس وفي السماء، كما أن نبينا في الرفيق الأعلى، وبدنه في قبره يرد السلام على من يسلم عليه، ولم يفهم هذا من قال: رؤيته يصلي في قبره منامية أو تمثيل أو إخبار عن وحي لا رؤية عين، فكلها تكلفات بعيدة.

وأما ما أخرجه البيهقي في كتاب «حياة الأنبياء» والحاكم في «تاريخه» عن ثابت عن أنس مرفوعاً: «إن الأنبياء لا يُتركون في قبورهم بعد أربعين ليلة، ولكنهم يصلّون بين يدي الله حتى يُنفخ في الصور»، فقد قال الحافظ: في سنده محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى وهو سيء الحفظ. وذكر الغزالي: «أنا أكرمُ على ربي من أن يتركني في قبري بعد ثلاث»، وهذا لا أصل له إلا إن أخذ من رواية ابن أبي ليلى هذه، وليس الأخذ بجيد، لأن روايته قابلة للتأويل.

قلت: ولأن روايته بعد الأربعين ليلة، وهذا قال بعد ثلاث، فبينهما بون كثير

قال البيهقي: فالمراد أنهم لا يتركون يصلون إلا هذا القدر، ثم يكونون مصلين بين يدي الله تعالى، وهذا الحديث أخرجه أيضاً ابن حبان في «تاريخه»، والطبراني في «الكبير» وأبو نُعيم في «الحلية» عن أنس.

قال في «روح المعاني»: قال فيه ابن حبان: هو باطل، وفيه الخشني وهو منكر الحديث جدًّا، يروي عن الثقات ما لا أصل له. قال: ولفظ الطبراني: «ما من نبي يموت فيقيم في قبره إلا أربعين صباحاً حتى ترد إليه روحه، ومررت ليلة أُسري بي بموسى وهو قائم يصلي في قبره» وهو على هذا لا يدل على أنه بعد الأربعين لا يقيم في قبره، بل يخرج منه، وإنما يدل على أنه لا يبقى في القبر ميتاً كسائر الأموات أكثر من أربعين صباحاً، بل ترد إليه روحه، ويكون حيًّا، وأين هذا من دعوى الخروج من القبر بعد الأربعين، فإن الحياة في القبر لا تستلزم الخروج.

وفي «جامع» الثوري، «ومصنف» عبد الرزاق عن ابن المُسيِّب أنه رأى قوماً

يسلمون على النبي ﷺ، فقال: ما يمكث نبي في قبره أكثر من أربعين يوماً حتى يُرفع. فهذا لم يصح عن ابن المسيب، ويؤيد عدم صحته ما رواه الدارمي عن سعيد بن عبد العزيز، قال: لما كان أيام الحرة لم يُؤذّن في مسجد النبي ﷺ، ولم يبرح سعيد بن المسيِّب من المسجد، وكان لا يعرف وقت الصلاة إلا بهمهمة يسمعها من قبر النبي ﷺ.

وذكره ابن النجار وابن زبالة بلفظ: إن الأذان تُرك في أيام الحرة ثلاثة أيام، وخرج الناس وسعيد بن المسيِّب في المسجد، قال: فاستوحشت، فدنوت من القبر، فلما حضرت الظهر سمعت الأذان في القبر فصليت الظهر، ثم مضى ذلك الأذان والإقامة في القبر لكل صلاة حتى مضت ثلاثة أيام، ورجع الناس، وعاد المؤذنون، فسمعت أذانهم كما سمعت الأذان في قبر النبي ﷺ اهـ.

قوله: فصليت الظهر اكتفاء به لعلمه أنه حق، لكن مقتضى فلما حضرت الظهر أنه علم دخول الوقت قبل سماع الأذان.

قلت: هذا هو الظاهر، لأن تحقق دخول الوقت شرط في صحة الصلاة، وسعيد رضي الله تعالى عنه ممكنة له معرفته بالظل وغيره اهـ.

قال الزرقاني: وعلى تقدير صحة هذا كله فيمكن الجمع بما قاله شيخنا، بأنه لا يتركني على حالتي بحيث لا يقوى تعلق الروح بالجسد على وجه يمنع من ذهاب الروح بعد تعلقها بالجسد حيث شاءت متشكلة بصورة الجسد، وأما الجسد فباق إلى يوم القيامة. وقوله: ما يمكث نبي غير المصطفى. فغيره من الأنبياء إنما يقوى تعلق أرواحهم بأجسادهم بعد الأربعين، ومع ذلك هو صادق، بأن يكون بعدها بزمن طويل أو يسير، وبهذا الجمع يندفع التعارض، لكن قوله هو صادق لا يصح، لأنه خلاف قول الخبر: لا يُتركون في قبورهم بعد أربعين ليلة، وخلاف قول ابن المُسيب ما يمكث نبي في قبره أكثر من أربعين يوماً، فإن صريحهما أن حد المكث لا يزيد على الأربعين فضلاً عن كثير انتهى.

البحث الثاني:

هو بقاء الأنبياء على رسالتهم ونبوتهم، ففي «المواهب» في المقصد الخامس ممزوجاً بكلام شارحه الزرقاني: فإن قلت: هل هو ﷺ باق على رسالته إلى الآن بعد موته أبد الآباد؟ أجاب أبو المعين النَّسَفيّ الحنفي بأن الأشعري قال: إنه ﷺ الآن في حكم الرسالة، وحكم الشيء يقوم مقام أصل الشيء، ألا ترى أن العدة تدل على ما كان من أحكام النكاح قضيته أن وصفه بأنه رسول انقطع بموته، لكن بقاء حكمها نزل منزلة بقائها، فهي باقية حكماً لا حقيقة.

وقال غيره: إن النبوة والرسالة باقيتان بعد موته عليه الصلاة والسلام حقيقة، كما يبقى وصف الإيمان للمؤمن بعد موته، لأن المتصف بالإيمان والنبوة والرسالة هو الروح، وهي باقية لا تتغير بموت البدن إجماعاً.

وتعقب هذا التعليل بأن الأنبياء أحياء في قبورهم كما صرحت به الأحاديث، فوصف النبوة باق للجسد والروح معاً، أي: في الاتصاف بالنبوة مع الرسالة، وإن انقطع العمل بشرائعهم سوى شريعة نبينا ﷺ.

وقال القُشَيْري: كلام الله تعالى النفسي الأزلي لمن اصطفاه أرسلتك أو بلغ عني، وكلامه تعالى قديم، فهو عليه الصلاة والسلام قبل أن يوجد كان رسولاً، وفي حال وجوده خارجاً بعد تكوينه وإيجاده رسولاً، وإن تأخر الأمر بالتبليغ إلى بعد الوحي فهو إلى الأبد رسول، لبقاء الكلام وقدمه واستحالة البطلان على الإرسال الذي هو كلام الله تعالى، وهذا ظاهر على ما هو الراجح من أن كلامه تعالى الأزلي يتنوع حقيقة إلى أمر ونهي، وخبر واستخبار، وغير ذلك.

ونقل السبكي في «طبقاته» عن ابن فُورك أنه عليه الصلاة والسلام حي في قبره، رسول الله أبد الآباد على الحقيقة لا المجاز لحياته في قبره يصلي فيه بأذان وإقامة. قال ابن عَقيل الحنبلي: ويُضاجع أزواجه، ويستمتع بهن أكمل من الدنيا، وحلف على ذلك وهو ظاهر لا مانع فيه اهـ منهما.

وفي الشهاب على «الشفا»: اعلم أنه حُكي عن الأشعري والقُشَيْري

وأصحابه أنهم قالوا: إن النبي ﷺ ليس بنبي في قبره، وإن رسالته ﷺ انقطعت بموته، وقد شنع عليهم جماعة بذلك، وقالوا بتكفيرهم، وقال السُّبكي: إنه افتراء عليهم، وقد كتب بذلك للآفاق، وكيف يقال مثله مع ما صح في الحديث من أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أحياء في قبورهم يصلون؟! وإنما فهم هذا منهم الكَرّامية، وادعوا أنه لازم لمذهبهم، ولازم المذهب ليس بمذهب، فإنه ﷺ حي في قبره باق على ما كان عليه، حتى قال النووي رحمه الله تعالى: من رأى النبي ﷺ يأمره بأمر في منامه فهل يجب عليه أم لا؟ فأجاب: بأنه إن لم يخالف الشرع، وكان له في خاصة نفسه ينبغي العمل به، وإنما لم يجب لأن النائم لم يضبط ما قيل له، وربما لم يفهمه، أو يكون إشارة إلى ما يحتاج للتأويل، وهو كلام حسن لا ينافي قوله ﷺ: «من رآني فقد رآني» الحديث اهـ منه.

قلت: إن بين كلام الشهاب و «المواهب» مخالفة، فإن المواهب جعل القُشيري موافقاً للسُّبكي، والشهاب جعله موافقاً للأشعري، وعلى كل حال لم يظهر لي وجه الخلاف بين الأشعري والسبكي في كون بقاء رسالة الرسل ونبوة الأنبياء حقيقة أو حكماً، لأن النبوة معلوم أنها اختصاص بشر بوحي، مع الأمر بالتبليغ في الرسول، فالقائل ببقائها حكماً الذي هو الأشعري إنما أراد بذلك انقطاع الإيحاد بالشرائع المنزلة عليهم من الله تعالى، لا الوصف الذي مضى اتصافه به، فهذا لا يقول أحد بزواله، كالإيمان وغيره من الأوصاف، لأن المرء يموت على ما عاش عليه غالباً، ويبعث على ما مات عليه إجماعاً، فهذا هو معنى قول القائل ببقائها حكماً، والقائل ببقائها حقيقة موافق على انقطاع الوحي لكل رسول، وانقطاع الشرائع غير شريعة نبينا ﷺ، فالخلاف بينهما عندي إنما هو لفظي لا يترتب عليه شيء، ويدل على ما قلناه قول القائل ببقائها حقيقة فيما مر: إن وصف النبوة باق للجسد والروح، وإن انقطع العمل بشرائعهم غير شريعة نبينا ﷺ، فعلم من قوله: إن الوصف باق... الخ أن الباقي هو الحكم، كما قال الأشعري، وهذا هو معنى قول البقاعي تبعاً للعراقي: إن الإخبار الذي هو معنى النبوة انقطع بالموت اهـ. فمعنى الإخبار عنده الإيحاء، أو إخبار النبي بما أوحي إليه، ولا شك أن كلاً من هذين قد انقطع بالموت، وبالله تعالى التوفيق، ولا حول ولا قوة إلا بالله انتهى.

فصل

في قوله: إن هذه الصلاة المخترعة لا يحبطها ما يحبط الأعمال الصالحة إذا صدرت من المصلي بها.

وهذا ما نقله عنه صاحبا «منية مريدهم» و«بغية مستفيدهم»، وهذا الذي قال مخالف لصريح كلام الأئمة وظواهر الكتاب والسنة، فقد مر لك في فصل الأحاديث الواردة في فضل الذكر قول ابن عبد البر وابن بطال وغيرهما: إن الفضائل الواردة في التسبيح والتحميد ونحو ذلك إنما هي لأهل الشرف في الدين والكمال كالطهارة من الحرام وغير ذلك، فلا يظن ظانٌّ أن من أدمن الذكر وأصر على ما شاء من شهواته وانتهك دين الله وحرماته يلتحق بالمطهرين الأقدسين، ويبلغ منازل الكاملين بكلام أجراه على لسانه، ليس معه تقوى ولا عمل صالح إلى آخر ما مر.

وقال تعالى: ﴿أم حسبَ الذينَ اجترَحُوا السيئاتِ أنْ نجعَلَهُم كالذينَ آمنُوا وعمِلُوا الصالحاتِ سواءً محياهُم ومماتُهم ساءَ ما يحكُمونَ﴾ [الجاثية: ٢١] قال في «روح المعاني» عند تفسير هذه الآية: الآية وإن كانت في الكفار على ما نقل في «البحر» وهو ظاهر ما رُوي عن الكَلْبي من أن عتبة وشيبة والوليد بن عتبة قالوا لعلي وحمزة رضي الله تعالى عنهما: والله ما أنتم على شيء، ولئن كان ما تقولون حقًّا لحالنا أفضل من حالكم في الآخرة، كما هو أفضل في الدنيا، فنزلت: ﴿أم حسِبَ الذينَ اجترَحوا السيئات. . . الخ﴾، وهي متضمنة للرد عليهم على جميع أوجهها كما يُعرف بأدنى تدبر، يستنبط منها تباين حال المؤمن العاصي والمؤمن الطائع، ولهذا كان كثير من العباد يبكون عند تلاوتها، حتى إنها تسمى مبكية العابدين لذلك.

فقد أخرج عبد الله بن أحمد في «زوائد الزهد» والطبراني وجماعة عن أبي الضحى قال: قرأ تميمٌ الدَّارِيّ سورة الجاثية، فلما أتى على قوله تعالى: ﴿أم حسِبَ

الذينَ. . . الآية﴾ لم يزل يكررها ويبكي حتى أصبح وهو عند المقام .

وأخرج ابن أبي شَيْبة عن بشير مولى الربيع بن خَيْثم أن الربيع كان يصلي، فمر بهذه الآية ﴿أم حسِبَ الذينَ. . . الآية﴾ فلم يزل يرددها حتى أصبح.

وكان الفضيل بن عياض يقول لنفسه إذا قرأها: ليت شِعري من أي الفريقين أنت؟

وقال ابن عطية: إن لفظها يعطي أن اجتراح السيئات هو اجتراح الكفر لمعادلته بالإيمان، ويحتمل أن تكون المعادلة بالاجتراح وعمل الصالحات، ويكون الإيمان في الفريقين، ولهذا بكى الخائفون عند تلاوتها، ورأيت كثيراً من المغرورين ليلهم ونهارهم بالفسق والفجور يقولون بلسان الحال والقال نحن يوم القيامة أفضل حالاً من كثير من العابدين، وهذا منهم والعياذ بالله تعالى ضلال بعيد وغرور ما عليه من مزيد انتهى منه.

قلت: هؤلاء قائلون ما قالوا من أنفسهم من غير اعتماد على شيء، وأتباع هذا الرجل المفتري مفترون بما قال لهم من الافتراء على النبي ﷺ من إسقاط التبعات عنهم، وغفران الكبائر، وعدم إحباط أعمالهم من هذه الصلاة المخترعة بما تحبط به الأعمال الصالحة، إلى غير ذلك مما تقدم من الغرور الشنيع، ومما يأتي جزاه الله عنهم بشر جزاء اهـ .

وقال تعالى: ﴿أم نجْعَلُ الذينَ آمنوا وعمِلوا الصالحاتِ كالمُفْسِدين في الأرض أم نجعَلُ المتقين كالفُجّار﴾ [صٓ: ٢٨] قال البيضاوي: كأنه أنكر التسوية أولاً بين المؤمنين والكافرين، ثم بين المتقين من المؤمنين والمجرمين منهم اهـ .

وقال في «روح المعاني»: قال ابن عباس: الآية عامة في جميع المسلمين والكافرين، وقيل: هي في قوم مخصوصين من مشركي قُريش، قالوا للمؤمنين: إنا نُعطى في الآخرة من الخير ما لا تُعْطَوْن، فنزلت، وأنت تعلم أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب انتهى منه.

وفي الفخر الرازي في تفسير هذه الآية: وتقريره هو أنا نرى في الدنيا من أطاع الله واحترز عن معصيته في الفقر والزمانة وأنواع البلاء، ونرى الكفرة والفساق في الراحة والغبطة، فلو لم يكن حشر ونشر ومعاد يكون حينئذ حال المطيع دون حال العاصي، وذلك لا يليق بحكمة الباري الحكيم الرحيم، وإذا كان ذلك قادحاً في الحكمة، ثبت أن إنكار الحشر والنشر يوجب إنكار حكمة الله انتهى.

وقال تعالى: ﴿إنّما يتقبّلُ اللهُ من المتّقينَ﴾ [المائدة: ٢٧] قال في «روح المعاني»: من المتقين في ذلك بإخلاص النية فيه لله تعالى، لا من غيرهم، وليس المراد من التقوى التقوى من الشرك التي هي أول المراتب كما قيل، ثم قال: وما أنْعَى هذه الآية على العالمين أعمالهم.

وعن عامر بن عبد الله أنه بكى حين حضرته الوفاة، فقيل له: ما يبكيك فقد كنت وكنت؟ فقال: إني أسمع الله تعالى يقول: ﴿إنّما يتقَبَّلُ اللهُ من المتَّقينَ﴾.

وقال البيْضاوي في هذه الآية: إن الطاعة لا تُقبل إلا من مؤمن تقي.

وفي «ضياء التأويل» قال ابن عطية: إجماع أهل السنة في معنى هذه الألفاظ إنما هو اتقاء الشرك، فمن اتقاه وهو موحد فأعماله التي تصدق فيها نيته مقبولة، وأما المتقي للشرك والمعاصي فله الدرجة العليا من القبول اهـ.

قال في «الجواهر»: قول ابن عطية في معنى هذه الألفاظ، يعني حيث وقعت في الشرع، وأما في هذه الآية فليس باتقاء شرك على ماسيأتي من قول هابيل: ﴿ما أنا بباسطٍ يَدِيَ إليكَ... الآية﴾ [المائدة: ٢٨]. وقال تعالى: ﴿إنَّ الذينَ قالُوا ربُّنا اللهُ ثمَّ استَقامُوا﴾ [فصلت: ٣٠] أي على العمل الصالح حتى ماتوا، ولم تزل لهم قدم على طريق العبودية قلباً وجوارحاً، وهذا هو المقام العزيز، تتنزل عليهم الملائكة عند الموت أو في كل ما يعِنُّ لهم بما يشرح صدورهم، ويرفع عنهم الخوف والحزن، أو عند الخروج من القبور اهـ.

وقد قال محمد المهدي الفاسي في «مطالع المسرات» على «دلائل الخيرات»: الصلاة على النبي ﷺ وإن كان أمرها عظيماً وخَطْبها جسيماً ومحلها في الدين

معلوماً، لكن المصلي عليه حقيقة هو من اتبع السنة، وهجر البدعة، فمن اتبع سنته فهو مصلٍ عليه، ولو لم يتلفظ بها، ومن حاد عن السنة فليس بمصلٍ على التحقيق، وإن لم يفتر عنها طرفة عين في السعة والضيق، إلا أن بركة ذلك تُرجى له، وبالله تعالى التوفيق اهـ منه.

ونظم سيدي عبد الله هذا المعنى في «روضة النسرين» بقوله:

متّبعُ السنة حقًّا أَطْلِق مصلّياً عليه بالتَّحقُّق
وغيرهُ ليس به إذِ الثَّمَرْ لم يجنه لو عمره طُرًّا عَمرْ

فدلت هذه النصوص كلها على أن العبادة إنما تعتبر من أهل التقوى ذكراً كانت أو غيره. وأما الفساق فلا عبادة لهم مقبولة، ولو كانت صلاة هذا الرجل المفتري مقبولة من الفساق مدخلة لهم الجنة كما قال ثبت استواء الفاسق والصالح الثابت عدم استوائهما بالكتاب والسنة وإجماع الأمة، فيتمسك كل فاسق بها، ولا حاجة له بما سواها من العبادات، وهذا هو الواقع في آخذي ورد هذا الرجل المفتري، الذين أكثرهم جند للنصارى، يحتلون بهم بلاد الإسلام، مغترين بمقالاته الغارّة الفاسدة كهذه وأمثالها مما مر. وإذا كانت الأعمال غير مقبولة من الفساق، كيف تصح مع ما هو مُحبط لها كما قال هذا المفتري؟! والمحبط للأعمال إنما هو الكُفر أو الرياء أو السمعة أعاذنا الحنان المنان بفضله وكرمه من ذلك، ولفظ هذا الرجل يتناول عدم إحباطها بالكفر، لقوله: لا يحبطها ما يحبط الأعمال الصالحة، وهذا لفظ عام يتناول كل محبط. اللهم إلا يكون معتقداً أن الكفار لا يدخلون الجنة، فيكون مخصصاً للفظه نية اهـ.

وأما ما عزاه بعضهم لأبي سليمان الداراني كما في «مطالع المسرات» من قوله: كل الأعمال فيها المقبول والمردود إلا الصلاة على النبي ﷺ فإنها مقبولة غير مردودة. وروى الباجيّ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: إذا دعوت الله عز وجل فاجعل في دعائك الصلاة على النبي ﷺ، فإن الصلاة عليه مقبولة، والله سبحانه أكرم من أن يقبل بعضاً ويردّ بعضاً. فقد قال الحافظ السّخاويّ: إنه لم يقف على أصل لحديث ابن عباس هذا، ويأتي معنى كلام الدّاراني.

وما رواه الشيخ أبو طالب المكّي من حديث: «إذا سألتم الله حاجةً فابدؤوا بالصلاة علي، فإن الله تعالى أكرم من أن يسأل حاجتين، فيقضي إحداهما: ويرد الأخرى» ذكره الغزالي في «الإحياء»، فقد قال العراقي: لم أجده مرفوعاً، وإنما هو موقوف على أبي الدرداء اهـ .

قلت: المتبادِر عندي أن يكون معنى ما عزى لابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وأبي الدرداء رضي الله عنه، وأبي سليمان الدّاراني من أن الصلاة على النبي ﷺ مقبولة هو أن الصلاة عليه ﷺ لها جهتان، فمن حيث إيصال نفعها للنبي ﷺ على القول بأن له فيها نفعاً، وحصول التعظيم له بها، وما يرجى من صلاة الله عليه بطلبنا ذلك له منه هي مقبولة قطعاً، لأنه صلى عليه ربه جل جلاله وملائكته المقربون. ومن حيث حصول ثوابها للمصلي هي كسائر أعمال الطاعات الفاضلة، يرجى قبولها، ولا يقطع به، والقبول هو ترتّب الغرض المطلوب من الشيء على الشيء، كترتب الثواب على الطاعة، والإسعاف بالطِّلْبة، والمواجهة بما يرضي في المسألة، وذلك نظير الصلاة المفروضة، فإنها من جهة الصحة ـ التي هي موافقة الأمر ذي الوجهين الشرع، أو سقوط القضاء في العبادة مدى الدهر ـ توجد وتثبت، ومن جهة حصول الثواب الذي هو القبول فذلك غير معلوم، لأن القبول أمر مغيب لا تدخله الأحكام، والعلماء إنما يذكرون ما تدخله الأحكام بضوابط معلومة أو مظنونة، والقبول بناء على أنه ليس مرادفاً للصحة، ليس كذلك كما قاله القرافيّ اهـ .

وقول أبي إسحاق الشاطِبيّ في «شرح الألفية» كما في «مطالع المسرات»: الصلاة على النبي ﷺ مجابة على القطع، فإذا اقترن بها السؤال شفعت فيه بفضل الله تعالى فقُبل، واستشكل كلامه السَّنوسي وغيره ولم يجدوا له مستنداً، وقالوا: وإن لم يكن قطع فلا مِرْية في غلبة الظن وقوة الرجاء، وكأنه أشار بها ذكر إلى ما مر عن ابن عباس وأبي الدرداء والداراني. ظاهر فيما قلناه، ولعل السنوسي ومن معه لم يهتدوا لمعناه فاعترضوا عليه، فإن قوله: إن الصلاة مجابة على القطع واضح في ذلك، وقوله: شفعت فيه فقُبل على جهة الترجي لا القطع، ويأتي بقية الكلام عن

كلامه، والله الموفق للصواب، والهادي إلى طريق الحق

ثم بعد كتبي لهذا منَّ الله تعالى علي بأن أوقفني على كلام فيه تحرير عجيب لابن عابدين في «رد المحتار» موافق لما ذكرته غاية الموافقة، فحمدت الله تعالى على تلك الموافقة، فقد قال عند قول «الدر المختار» في بحث الصلاة النبوية: وحرر الباجي في «كنز العفات» أنها قد ترد ككلمة التوحيد، مع أنها أعظم منها وأفضل، ففي حديث الأصبهانيّ وغيره عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلىّ علي مرة واحدة فتُقُبِّلت منه محا الله عنه ذنوب ثمانين سنة» اهـ. ووجه الدلالة من الحديث قوله: «فتقبلت منه» فإنه قيد بالقبول، فيدل على أنها قد لا تقبل منه ما نصه: قوله: إنها قد ترد، أي: لا تقبل، والقبول ترتب الغرض المطلوب من الشيء... الخ، ولا يلزم من استيفاء شروط الطاعة وأركانها القبول، لأن القبول له شرط صعب، قال الله تعالى: ﴿إنّما يتقبَّلُ اللهُ من المتَّقينَ﴾ [المائدة: ٢٧] أي: فيتوقف على صدق العزيمة، وبعد ذلك يتفضل المولى تعالى بالثواب على من يشاء بمحض فضله، لا بإيجاب عليه تعالى، لأن العبد إنما يعمل لنفسه، والله غنيّ عن العالمين، نعم حيث وعد سبحانه وتعالى على الطاعة ونحو الألم حتى الشوكة يشاكها بالثواب بمحض فضله تعالى، لا بد من وجود لوعده الصادق، قال الله تعالى: ﴿أنيّ لا أُضيعُ عملَ عاملٍ منكُم﴾ [آل عمران: ١٩٥]، وعلى هذا فعدم قبول بعض الأعمال إنما هو لعدم استيفاء شروط القبول، كعدم الخشوع في نحو الصلاة، أو عدم حفظ الجوارح في الصوم، أو عدم طيب المال في الزكاة والحج، أو عدم الإخلاص مطلقاً، أو نحو ذلك من العوارض، وعلى هذا فمعنى: إن الصلاة على النبي ﷺ قد ترد عدم إثابة العبد عليها لعارض، كاستعمالها على محرم، أو إتيانه بها من قلب غافل، أو لرياء أو سمعة، كما أن كلمة التوحيد التي هي أفضل منها لو أتي بها نفاقاً أو رياء لا تُقبل، وأما إذا خلت من هذه العوارض، فالظاهر القبول حتماً، إنجازاً للوعد الصادق كغيرها من الطاعات، وكل ذلك بفضل الله تعالى، والذي ينبغي حمل كلام السلف عليه ككلام أبي سليمان الدّارانيّ، وما قيل: إنه مرويٌّ عن ابن عباس وغيره، هو أنه لما كانت الصلاة دعاء، والدعاء منه المقبول ومنه المردود، وأن الله تعالى قد يجيب السائل بعين ما

دعاه، وقد يجيبه بغيره لمقتضى حكمته، خرجت الصلاة من عموم الدعاء، لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّ اللهَ وملائكتهُ يصلّونَ على النبيّ﴾ بلفظ المضارع المفيد للاستمرار التجددي، مع الافتتاح بالجملة الاسمية المفيدة للتوكيد، وابتدائها بإنَّ لزيادة التوكيد، وهذا دليل على أنه سبحانه لا يزال مصليًا على رسوله ﷺ، ثم امتن سبحانه على عباده المؤمنين حيث أمرهم بالصلاة عليه أيضاً، ليحصل لهم بذلك زيادة فضل وشرف، وإلا فالنبي ﷺ مستغن بصلاة ربه سبحانه وتعالى عليه، فيكون دعاء المؤمن بطلب الصلاة من ربه تعالى مقبولاً قطعاً، أي مجاباً، لإخباره سبحانه وتعالى بأنه يصلي عليه، بخلاف سائر أنواع الدعاء وغيره من العبادات وليس في هذا ما يقتضي أن المؤمن يثاب عليها أو لا يثاب، بل معناه: إن هذا الطلب والدعاء مقبول غير مردود، وأما الثواب فهو مشروط بعدم العوارض كما قدمناه، فعلم أنه لا إشكال في كلام السلف، وأن له مسنداً قويًّا، وهو إخباره تعالى الذي لا ريب فيه، فاغتنم هذا التحذير العظيم الذي هو من فيض الفتاح العليم، ثم رأيت الرحمتي ذكر نحوه اهـ منه.

فهذا الذي ذكر أنه يحمل عليه كلام السلف هو ما ذكرته آنفاً لله الحمد والمنة، وكان هذا المعنى لم يهتد عليه أحد حتى يأتي به من نفسه أولاً، ثم يطلع عليه بعد ذلك لغيره، كما وقع له هو مع الرحمتي، ثم وقع لمقيده عفا الله تعالى عنه معه هو اهـ.

فتأمل ما ذكره من العوارض التي تعرض لها من رياء أو سمعة أو غفلة قلب، وما دل عليه الحديث من تقييد الثواب المترتب عليها بالقبول، فإنه صريح في أن الصلاة النبوية كغيرها من سائر أعمال الخير في عروض الآفات للثواب المترتب عليها للمصلي، وما ذكره الزرقاني على العزية عن أبي إسحاق الشاطبيّ في «شرح الألفية» لفظه مخالف لما مر عزوه له عند صاحب «مطالع المسرات»، فقد عزى له كما مر أنه قال: الصلاة على النبي ﷺ مجابة على القطع، فإذا اقترن بها السؤال شفعت فيه بفضل الله تعالى، فقبل. . . إلخ ما مر عنه، وقد مر لك أنه لا مستند له فيه، وكأنه أشار بما ذكر إلى ما مر عن ابن عباس وأبي الدرداء والدّارانيّ على تقدير

صحة ذلك عنهم، فالواجب حمله على ما حُمل عليه كلام السلف المار، وكذلك حمله عليه العلامة الأمير كما يأتي قريباً، ونص الزرقاني: قال أبو إسحاق الشاطبيّ في «شرح الألفية»: إن الصلاة عليه ﷺ من العمل الذي لا يدخله رياءٌ بل هو مقبول. فقوله: لا يدخله رياء ليس فيما عزاه له «مطالع المسرات» ما يدل عليه، مع أن الكتاب المعزو له عندهما واحد. ثم قال: قال السّنوسيّ: وهو مشكل، إذ لو قطع بقبولها لقطع للمصلي بحسن الخاتمة. وأجاب الشاطبيّ نفسه بأن معنى القطع بقبولها أنه إذا خُتم له بالإيمان وجد حسنتها مقبولة لا ريب فيه، بخلاف سائر الحسنات لا وثوق بقبولها، وإن مات صاحبها على الإيمان، ويحتمل أن قبولها على القطع لو مات كافراً، فيخفف عنه كأبي طالب وأبي لهب في عتقه الجارية التي بشرته بولادته ﷺ، فيسقى في نقرة إبهامه، ويخفف عنه العذاب كل يوم اثنين، لعتقه تلك الجارية انتهى منه.

ونقله عنه الأمير في «حاشيته» على «الجوهرة التوحيدية» للشيخ إبراهيم اللقاني، وقال فيه: قال بعضهم: للصلاة اعتباران، فمن حيث حصولها للنبي ﷺ بالدعاء، وهو المقطوع بالقبول فيه ليست كغيرها من الدعاء، ومن جهة الثواب عليها هي فيه كبقية الأعمال الصالحة، يحبطها الرياء وغيره من المحبطات، والعياذ بالله تعالى، ومن هنا النبي ﷺ ينتفع بها، لأن الكامل يقبل الزيادة، وإن كان الأدب أن لا نرى ذلك، لما أن ثمرتها من الله تعالى، وببركة هذا الرسول عليه الصلاة والسلام شرفك بطلب ذلك له، ولا تأثير لطلبك، فالفضل عليك لا منك اهـ منه.

وما ذكره الأمير عن بعض العلماء متعين واجب حمل الكلام المذكور عليه، ليوافق ما مر لك تحريره عن الباجيّ، وما مر من حديث الأصبهانيّ والآية المتقدمة، وما يأتي من الأحاديث الواردة في الرياء.

وقال العَدَويّ في «حاشيته» على الشرح المذكور: إن مثلها في ذلك الثواب لسرور الصدقة، ونظم ذلك الأجهوريّ في «فضائله» فقال:

إنَّ الثوابَ لِسرورِ الصَّدَقَهْ ... ليسَ الرِّيا يُبْطِلُهُ فحقِّقَهْ
كذا صلاتُنا على النَّبيّ ... تَكرِمةً للمُصطَفى الزَّكيّ

واستدل على الأول بقوله عليه الصلاة والسلام: إن من موجبات المغفرة إدخالك السرور على أخيك المسلم.

قلت: يظهر لي أن إدخالك السرور على الغير الذي هو ناشىء عن الصدقة لا يمكن حصول الرياء فيه حتى يبطله، لأن دخول السرور ليس من فعل المتصدق، بل ناشىء عنه، فيمكن أن لا يدخل السرور على المتصدق عليه بتلك الصدقة، وإن قصد المتصدق إدخاله عليه بها فلا يتصف الإدخال بالرياء، فتكون الصدقة لها اعتباران كالصلاة عليه ﷺ، فمن حيث هي فعل للمتصدق يدخلها الرياء، ويبطلها بلا ريب، ومن حيث السرور الحاصل للمتصدَّق عليه الناشىء عنها لا يدخلها الرياء، فلا يبطل ثواب ذلك السرور بالرياء الحاصل في أصل الصدقة، وإن بطل ثواب نفس الصدقة، ويدل على هذا الذي قلناه من التقرير الحديث الذي استدل به على الأجهوري حيث جعل موجب المغفرة إدخال السرور لا نفس الصدقة التي هي فعل للمتصدق، لكن الاستدلال بالحديث على ما ذكر من عدم دخول الرياء لإدخال السرور على المسلم بعيد جدًّا، لأن كونه من موجبات المغفرة لا يلزم منه أنه لا يدخله الرياء أو غيره من محبطات الأعمال الصالحة، وإلا كان كل ما ورد فيه: من فعل كذا غفر له، أو دخل الجنة، ونحو ذلك من الأحاديث التي هي أصح من هذا الحديث، كحديث الحج، وحديث الصلاة إلى الصلاة، وحديث الشهادة، وغير ذلك من الأحاديث الصحاح كذلك لا يدخله رياء. وهذا لا يصح، ولا يمكن بوجه، لأن جل الأعمال الصالحة وردت فيها هذه الترغيبات، فلو كان الأمر كذلك لم تبق للقبول فائدة، فكل عمل يدخله الرياء إلا الصوم وكلمة الإخلاص على ما يأتي، وكل ما دخله الرياء كان محبطاً له، وعلى ما قررنا يبقى إبطال الرياء للثواب الوارد إبطاله له شرعاً فيما يأتي من الآيات والأحاديث عامًّا في كل عمل دخله الرياء انتهى.

وكذلك ما ذكره سيدي عبد الله في «روضة النسرين» من قوله:

وَهِيَ لا يُبطلُها الرّياءُ وليسَ في النُّقصِ بهِ خفاءُ

يجب حمله على ما مر أيضاً، وقد عزاه في شرح منظومته «لمطالع المسرات» ولم أره

فيه بعد البحث الشديد، مع أن جميع منظومته أوجلها منقول منه، اللهم إلا أن يكون أراد ما عزاه لأبي إسحاق الشّاطِبيّ من كونها مجابة قطعاً، أو للدّارانيّ من أنها مقبولة غير مردودة، ولم أر ما ذكره الأجهوريّ والشاطبيّ، وذكره سيدي عبد الله في شيء من الكتب المطولة المعتمدة في الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام كـ «فتح الباري» و «المواهب» و «الشفا» و «وروح المعاني» و «الدر المنثور» وغير ذلك من الكتب، مع أنهم أطنبوا فيها إطناباً زائداً، وقد مر لك قريباً عن ابن عابدين بطلانها بالرياء وغيره من آفات العبادات، وقد مر لك قول الباجي أن كلمة التوحيد التي هي أعظم منها تُرد، ولكن لله الحمد أوضحنا لك المراد مما قيل فيها مما يوهم قبولها قطعاً، أو أنها لا يدخلها الرياء، ولم أر أحداً من العلماء قال: إن الرياء يدخل عبادة كائنة ما كانت ولا يبطلها غير ما مر عن سيدي عبد الله، وقد مر التأويل الذي يجب حمله عليه قطعاً، إذ لو لم يحمل عليه كان باطلاً قطعاً، لأنه ما رُوي عن أحد من العلماء، ويرُدُّ كلام سيدي عبد الله ما مر عنه من أن المصلي عليه عليه الصلاة والسلام هو المتبع للسنة، وأما غير المتبع لها فلا ثمرة لصلاته، فكيف تحصُل له ثمرة مع الرياء، وأي فسق فوق الرياء، فإنه الشرك الأصغر.

ويدل على بطلانه أيضاً، وبطلان غيره إذا ترك على ظاهره ما مر عن ابن بطّال وابن عبد البر وغيرهما وعن جميع المفسرين وما يأتي، ولعل سيدي عبد الله قال في نظمه:

وهي لا يدخُلُها الرياء

كما عبر بذلك الشاطبي فيما عزاه له الزرقاني كما مر، ويستأنس لعدم دخول الرياء لها إذا كانت سرًّا بحركة اللسان بما ذكره الزرقاني على «الموطأ» دون ما ذكره «فتح الباري» عند حديث أبي هريرة في «البخاري» و «الموطأ» أن رسول الله ﷺ قال: «الصيام جُنّة، فلا يرفُثُ ولا يجهَلْ، وإن امرؤٌ قاتله أو شاتمه فليقُل إنيّ صائم مرتين، والذي نفسي بيده لخلوفُ فم الصائم أطيبُ عند الله من ريح المسك، يترك طعامه وشرابه وشهوته من أجلي، الصيام لي وأنا أجزي به» اهـ .

قال في «فتح الباري»: اختلف العلماء في المراد بقوله تعالى: «الصيام لي، وأنا

أجزي به» مع أن الأعمال كلها لله، وهو الذي يجزي بها على أقوال:

أحدها: أن الصوم لا يقع فيه الرياء كما يقع في غيره، حكاه المازَرِيّ، ونقله عياض عن أبي عُبيد، ولفظ أبي عبيد في «غريبه»: قد علمنا أن أعمال البر كلها لله تعالى، وهو الذي يجزي بها، فنرى والله أعلم أنه إنما خص الصيام لأنه ليس يظهر من ابن آدم بفعله، وإنما هو شيء في القلب، ويؤيد هذا التأويل قوله ﷺ: «ليسَ في الصيامِ رياءٌ» حدثنيه شبابة، عن عقيل، عن الزهري، فذكره مرسلاً. وذكره البيهقي في «الشعب» من طريق عقيل، وأورده من وجه آخر عن الزُّهري موصولاً، عن أبي سلمة، عن أبي هُريرة وإسناده ضعيف، وذلك لأن الأعمال لا تكون إلا بالحركات إلا الصوم، فإنما هو بالنية التي تخفى على الناس، هذا وجه الحديث عندي.

وقال القرطبي: لما كانت الأعمال يدخلها الرياء، والصوم لا يطلع عليه بمجرد فعله إلا الله، أضافه الله إلى نفسه، ولهذا قال في الحديث: «يدعُ شهوتَه من أجلي».

وقال ابن الجوزي: جميع العبادات تظهر بفعلها، وقل أن يسلم ما يظهر من شوب، بخلاف الصوم. وارتضى هذا الجواب المازَري، وقرره القرطبي بأن أعمال بني آدم لما كانت يمكن دخول الرياء فيها أضيفت إليهم، بخلاف الصوم، فإن حال الممسك شبعاً مثل حال الممسك تقرباً، يعني في الصورة الظاهرة.

قال في «فتح الباري»: معنى النفي في قوله: «لا رياء في الصوم» أنه لا يدخله الرياء بفعله، وإن كان قد يدخله بالقول، كمن يصوم ثم يخبر بأنه صائم، فقد يدخله الرياء من هذه الحيثية، فدخول الرياء في الصوم إنما يقع من جهة الإخبار، بخلاف بقية الأعمال، فإن الرياء يدخلها بمجرد فعلها، وقد حاول بعض الأئمة إلحاق شيء من العبادات البدنية بالصوم، فقال: إن الذكر بلا إله إلا الله يمكن أن لا يدخله الرياء، لأنه بحركة اللسان خاصة، دون غيره من سائر أعضاء الفم، فيمكن الذاكر أن يقولها بحضرة الناس ولا يشعرون منه بذلك اهـ منه.

فانظر قوله: بخلاف بقية الأعمال، فإن الرياء يدخلها بمجرد فعلها، يدلك على أن الصلاة على النبي ﷺ كغيرها من سائر الأعمال، يدخلها الرياء بمجرد فعلها. وانظر قوله: قد حاول بعض العلماء إلحاق شيء من العبادات البدنية بالصوم... الخ، تعلم أن الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام داخلة في لفظ شيء، وأنها لم يمكن إلحاقها بالصوم في إمكان عدم دخول الرياء لها، ولا سيما ما كان منها بحِلَق مخصوصة، على هيئة مخصوصة، بوقت مخصوص، وهذا كله يرد على رواية الزرقاني عن الشاطبي أنها لا يدخلها الرياء، وعلى الأجهوري إلا أن يؤول كلامهما بما مر في تأويل كلام السلف، ونقل الزرقاني على «الموطأ» مثل كلام ابن حجر السابق، إلا أنه قال: وحاول بعضهم إلحاق الذكر بالصوم، لإمكان فعله بحركة اللسان، ولا يشعر الحاضرون اهـ. فعمم في الذكر بخلاف ابن حجر، فإنه خص لفظة لا إله إلا الله من الذكر، ولكن تعليل الزرقاني بما علل به ابن حجر دالٌّ على أن المراد عنده بالذكر لا إله إلا الله خصوصاً، ولا أظنه ناقلاً الكلام إلا من «فتح الباري» كما هي عادة المتأخرين عنه من شارحي الحديث.

قلت: إذا كان الزرقاني قاصداً خصوص لا إله إلا الله كما هو الظاهر فالأمر واضح، وإذا كان معمماً في الذكر فالحق ما قاله ابن حجر من تخصيص لفظ لا إله إلا الله، لأن حروفها حلقية أو لسانية لا شفوي فيها، فلا تظهر حالة النطق سرًّا، ولم أطلع على وجود ذلك في غيرها من أنواع الذكر، فلتخصيصها عن غيرها من الذكر معنى ظاهر، وهو إمكان عدم الاطلاع عليها حالة السر، بخلاف غيرها لوجود الشفوي فيه، وهذا هو مراد ابن حجر بقوله: دون غيره من سائر أعضاء الفم، فلا يمكن التعميم في جميع أنواع الذكر، لعدم وجود العلة فيه، والحكم مداره على وجود العلة، والله تعالى أعلم اهـ.

ووجه الاستئناس في عدم دخول الرياء لها إذا كانت سرًّا بحركة اللسان من كلام الزرقاني هو أن الصلاة على النبي ﷺ من الذكر، فتدخل السرية منها في قوله: إلحاق الذكر بالصوم إذا كان قاصداً لعموم الذكر، مع أن الظاهر ما مر من أنه إنما قصد لفظ لا إله إلا الله خصوصاً.

وفي «فتح الباري» والزرقاني على «الموطأ»: اتفقوا على أن المراد بالصيام هنا في الحديث صيام من سلم صيامه من المعاصي قولاً وفعلاً.

ونقل ابن العربي عن بعض الزهاد أنه مخصوص بصيام خواص الخواص، فقال: إن الصوم على أربعة أنواع: صيام العوام: وهو الصوم عن الأكل والشرب والجماع، وصيام خواص العوام: وهو هذا مع اجتناب المحرمات من قول أو فعل، وصيام الخواص: وهو الصوم عن غير ذكر الله تعالى وعبادته، وصوم خواص الخواص: وهو الصوم عن غير الله، فلا فطر لهم إلى يوم القيامة.

قال ابن حجر: هذا مقام عال، لكن في حصر المراد من الحديث في هذا النوع نظر لا يخفى اهـ.

قلت: لم يظهر لي فرق بين صوم الخواص، وخواص الخواص، فإن كلًّا منهما هو الصوم عن غير ذكر الله تعالى، إذ لا معنى لقوله في الأخير الصوم عن غير الله، إلا ذكره وعبادته، اللهم إلا أن يكون الفرق هو قوله إلى يوم القيامة، فيكون الأخير لا انقطاع فيه، وفي الأول انقطاع، والله تعالى أعلم.

وتأمل قول ابن حجر والزرقاني: واتفقوا على أن المراد بالصيام هنا صيام من سلم صيامه من المعاصي قولاً وفعلاً، يدلك على بطلان ما قاله هذا الرجل المفتري من أن صلاته هذه المخترعة لا يحبطها ما يحبط الأعمال الصالحة، لأنه إذا كان الصوم الذي ورد حديث في أنه لا رياء فيه، وفسر العلماء قوله تعالى في الحديث الصحيح الوارد فيه: «الصوم لي وأنا أجزي به» بأنه لا يقع فيه الرياء كما يقع في غيره، وورد في الحديث الصحيح أن الله تعالى هو المتولي لمجازاته، لا يُقبل منه إلا صوم من سلم صيامه من المعاصي، فكيف بغيره من أعمال الطاعة الداخلة فيها الصلاة عليه عليه الصلاة والسلام، التي لم يرد فيها حديث بسلامتها من الرياء، فلا يُقبل من ذلك كله إلا ما كان سالماً من محبطات الأعمال الصالحة، ومن هذا كله تعلم بطلان ما ذكره سيدي عبد الله من كون الصلاة على النبي ﷺ لا يحبطها الرياء، لأنه لا سلف له فيه، وقد عزاه لـ «مطالع المسرات» ولم نجده فيه بعد البحث الشديد كما مر، ولم يقل أحد أن الرياء يحصل في عبادة من العبادات ولا

يحبطها، بل قيل: إنه لا يدخل بعض العبادات كما مر تحريره، فإنه معلوم أن المُحبط للأعمال الصالحة بعد الكفر عياذاً بالله تعالى منه أعظمه الرياء، وأنه من أكبر الكبائر وأبشعها، وأن من ينجو من دخوله في عمله في غاية الندور كما يأتي عن ابن عباد، فإذا كان يدخل عبادة من العبادات ولا يبطلها لم يبق تأثير لجميع المحبطات غير الكفر، لأنه هو أعظمها، وتحريمه وإبطاله للعمل ثابتان بالكتاب والسنة وإجماع الأمة.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿يراؤون الناس﴾ [النساء: ١٤٢] وقوله: ﴿فويلٌ للمصلينَ الَّذينَ هُم عن صلاتهم ساهونَ الذينَ هُم يراؤونَ﴾ [الماعون: ٤ ـ ٦]، وقوله: ﴿يا أيُّها الذينَ آمَنُوا لا تُبْطِلوا صدقاتِكُم بالمَنِّ والأذى كالذي يُنفقُ مالَهُ رئاءَ النَّاس﴾ [البقرة: ٢٦٤]، وقوله: ﴿مَنْ كانَ يريدُ الحياةَ الدُّنيا وزينَتَها نوفِّ إليهِمْ أعمالَهَم فيها وهُم فيها لا يُبْخَسونَ... يعملون﴾ [هود: ١٥] اهـ.

قال البيضاوي وغيره عند هذه الآية: والآية في أهل الرياء، وقيل: في المنافقين، وقيل: في الكفار مطلقاً وبرِّهم.

وقال ابن العربي: بل الآية عامة في كل من ينوي غير الله بعمله، كان معه إيمان أو لم يكن، وفيها بيان لقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمالُ بالنِّياتِ».

وقال الشهاب الخفاجي: والحاصل أنه تعالى ذكر بطلان أعمال هؤلاء، والأعمال الباطلة إما أعمال الكفار، أو أعمال أهل الرياء، إذ غيرهم لا يبطُلُ عمله، فلذا اختلف فيه المفسرون، ورجح العلامة الأول، لأن السياق في الكفرة، ولأن قوله: ﴿ليسَ لَهُم في الآخرةِ إلاّ النار﴾ لا يليق على إطلاقه إلا بهم، وعلى تفسيره بأهل الرياء لا بد من تقييده، فيقال: ليس لهم في الآخرة بسبب أعمالهم الريائية إلا النار، كما في «شرح الكشاف»، والأصل عدم التقييد اهـ.

وفي «روح المعاني»: وقيل: في أهل الرياء، يقال لقارىء القرآن منهم: أردت أن يقال: فلان قارىء، فقد قيل، اذهب فليس لك شيء عندنا، وهكذا لغيره من المتصدق والمقتول في الجهاد وغيرهما ممن عمل من أعمال البر لا لوجه الله تعالى،

وربما يؤيد ذلك ما رُوي عن معاوية حين حدثه ابو هريرة بما تضمن ذلك، فبكى، وقال: صدق الله ورسوله: ﴿مَنْ كانَ يريدُ الحياةَ الدُّنيا... وباطل ما كانوا يعملونَ﴾، وعليه فلا بد من تقييد قوله عز وجل: ﴿ليسَ لهم في الآخرةِ إلا النّار... الخ﴾ ما مر عن الخفاجي.

وذكر الفخر الرازي مثل كلام «روح المعاني» وأطال فيه.

وفي «روح المعاني» عند قوله تعالى: ﴿لا تُبْطِلوا صدقاتِكم بالمنِّ والأذى﴾ [البقرة: ٢٦٤]: استشكل ابن عطية هذه الآية بأن ظاهرها يستدعي أن أجر الصدقة يبطُل بأحد هذين الأمرين، ولا يمكن توجه الإبطال بذلك إلى نفس الصدقة، لأنها قد ثبتت في الواقع، فلا يعقل إبطالها، ومن العقيدة أن السيئات لا تبطل الحسنات، خلافاً للمعتزلة، والآية أحد متمسكاتهم. وأجيب بأن الصدقة التي يعلم الله تعالى من صاحبها أنه يمن ويؤذي لا تقبل، حتى قيل: إنه سبحانه يجعل للملك علامة فلا يكتبها، والإبطال المتنازع فيه إنما هو في عمل صحيح وقع عند الله تعالى في حيز القبول، وما هنا ليس كذلك، فمعنى لا تُبطلوا لا تأتوا بهذا العمل باطلاً اهـ. ولهذا قال في «ضياء التأويل»: لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى بأن يؤدي إلى عدم القبول، إذ الحسنة لا تَبْطُل بالسيئة اهـ.

فعلم من قول الخفاجي: إن الأعمال لا يبطلها إلا الكفر والرياء أنه لا يمكن أن يحصل الرياء في عبادة أيِّ عبادة كانت إلا بطلت، والصلاة على النبي ﷺ أعظم العبادات وأجلها، فكيف تُقبل مع الرياء الذي هو أعظم المحبطات الكفر؟! اهـ.

وأما دليل تحريمه وإبطاله للعمل من السنة: ففي حديث جندب عند «البخاري» قال النبي ﷺ: من سمَّعَ سمَّعَ الله به، ومن يُرائي يُرائي الله به». وفي حديث مسلم: «من يسمِّعْ يسمِّعِ الله به، ومن يرائي يرائي الله به». ولابن المبارك في «الزهد» من حديث ابن مسعود: «من سمَّعَ سمَّعَ الله به، ومن راءى راءى الله به، ومن تطاول تعاظماً خفضه الله، ومن تواضع تخشعاً رفعه الله». ووقع

وقيل: معنى سمَّع الله به شهره أو ملأ أسماع الناس بسوء الثناء عليه في الدنيا أو في القيامة بما ينطوي عليه من خبث السريرة.

قال ابن حجر ووقع في عدة أحاديث التصريح بوقوع ذلك في الآخرة فهو المعتمد، فعند أحمد والدارميّ من حديث أبي هند الداري رفعه: «من قامَ رياءً وسمعةً راءى الله به يوم القيامة وسمَّع به» وللطبراني من حديث عَوْف بن مالك نحوه، وله من حديث معاذ مرفوعاً: «ما من عبدٍ يقومُ في الدّنيا مقامَ سمعةٍ ورياءٍ إلا سمَّع الله به على رؤوس الخلائق يوم القيامة».

وفي الحديث استحباب إخفاء العمل الصالح، لكن قد يستحب إظهاره ممن يقتدى به على إرادته الاقتداء به، ويقدر ذلك بقدر الحاجة، قال ابن عبد السلام: يُستثنى من استحباب إخفاء العمل من يظهره ليُقتدى به، أو ليُنْتفع به ككتابة العلم، ومنه حديث سهل الماضي في الجمعة: «لتأتمّوا بي، ولتعلموا صلاتي».

قال الطّبري: كان ابن عمر وابن مسعود وجماعة من السلف يتهجّدون في مساجدهم، ويتظاهرون بمحاسن أعمالهم ليُقتدى بهم، قال: فمن كان إماماً يستنُّ بعمله، عالماً بما لله عليه، قاهراً لشيطانه، استوى عنده ما ظهر من عمله وما خفي لصحة قصده، ومن كان بخلاف ذلك فالإخفاء في حقه أفضل.

وعلى ذلك جرى عمل السلف، فمن الأول حديث حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس قال: سمع النبي ﷺ رجلاً يقرأ ويرفع صوته بالذكر، فقال: «إنه أوّاب» قال: فإذا هو المِقدادُ بن الأسود أخرجه الطّبريّ. ومن الثاني حديث الزهري عن أبي هُريرة قال: قام رجل يصلي، فجهر بالقراءة، فقال له النبي ﷺ: «لا تُسمِعْني وأسمِعْ ربَّك» أخرجه أحمد وابن أبي خيثمة وسنده حسن اهـ من «فتح الباري».

والأحاديث الواردة في حرمة الرياء وإبطاله للعمل أكثر من أن تحصر، وفي هذا القدر كفاية، وانعقد الإجماع على حرمته وأنه من أكبر الكبائر. وأما كونه لا ينجو منه إلا القليل من الناس، فقد قال الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبّاد رضي الله تعالى عنه: لا يسلم من الرياء الجَليّ والخفيّ إلا العارفون الموحدون لأن الله تعالى

طهرهم من دقائق الشرك، وغيب عن نظرهم رؤية الخلق بما أشرق على قلوبهم من أنوار اليقين والمعرفة، فلم يرجوا منهم حصول منفعة، ولم يخافوا من قبلهم وجود مضرة، فأعمال هؤلاء خالصة وإن عملوها بين أظهر الناس وبمرأىً منهم، ومن لم يحُط بهذا، وشاهد الخلق، وتوقع منهم حصول المنافع ودفع المضار، فهو مراء بعمله، ولو عبد الله تعالى في قمة جبل بحيث لا يراه أحد، ولا يسمع به اهـ منه.

فإذا علمت شدة الرياء، وقلة النجاة منه، وأنه لا ينجو منه إلا العارفون، علمت أن قول هذا الرجل المفتري إن صلاته التي لم يرد فيها نص من الشارع، وأكثر الآخذين لها عساكر الإفرنج المحتلين بهم بلاد الإسلام السائرين تحت طاعتهم آناء الليل وأطراف النهار، لا يحبطها شيء مما يحبط الأعمال الصالحة، كذب وزور وتحكم شديد على الله تعالى بما لم ينزل به سلطاناً، وأيضاً معلوم أن الصلاة على النبي ﷺ والإكثار منها من علامات محبة النبي ﷺ، وأعظم علامات محبته كما قال في «المواهب»: الاقتداء به، واتباع سنته، والوقوف عند ما حد لنا من أحكام شريعته، قال الله تعالى: ﴿قُل إن كُنتُم تحبّونَ اللهَ فاتّبعوني يُحبِبْكُم الله﴾ [آل عمران: ٣١] فجعل متابعة الرسول ﷺ آية محبة العبد لربه، وجعل جزاء العبد على حسن متابعة الرسول محبة الله تعالى إياه، وتأمل قوله تعالى. ﴿فاتّبعوني يُحبِبْكم الله﴾ أي: الشأن في أن الله يحبكم لا في أنكم تحبونه، وهذا لا تنالونه إلا باتباع الحبيب.

وقال المُحاسبيّ: علامة محبة العبد لله عز وجل اتباع مرضاته، والتمسك بسنن رسوله ﷺ.

وفي «الترمذي» عن أنس مرفوعاً قال لي رسول الله ﷺ: «إن قدرت أن تُمسي وتصبحَ ليس في قلبك غشٌّ لأحد فافعل» ثم قال: «يا بني، وذلك من سنتي، ومن أحيى سنتي فقد أحبني، ومن أحبني كان معي في الجنة» اهـ.

قال الزرقاني: ولقد قالوا: السنن كسفينة نوح، اتباعها يدفع البلاء عن أهل الأرض، والسنة إنما سنها لما علم في خلافها من الخطأ والزلل، ولو لم يكن إلا أن

الله وملائكته وحملة عرشه يستغفرون لمتبعيها لكفى اهـ .

وقال ابن عطاء: من ألزم نفسه آداب السنة نور الله قلبه بنور المعرفة، ولا مقام أشرف من مقام متابعة الحبيب في أوامره ونواهيه وأفعاله وأخلاقه اهـ .

وفي «الشفا»: الصادق في حب الرسول ﷺ من يظهر عليه علامات ذلك، وأولها الاقتداء به، واستعمال سنته، واتباع أقواله وأفعاله، وامتثال أوامره، واجتناب نواهيه، والتأدب بآدابه في عسره ويسره ومنشطه ومكرهه، وشاهد هذا قوله تعالى: ﴿قُل إن كنتُم تحبون الله . . . الآية﴾ اهـ .

وفي «البحر» عند هذه الآية: فمن ادعى محبته، وخالف سنة رسوله، فهو كذاب، وكتاب الله تعالى يكذبه اهـ .

وفي «الشهاب» و «روح المعاني»: الحب يستلزم الطاعة، لما قال الورّاق:

تَعصي الإله وأنتَ تُظهرُ حبَّه ... هذا لَعمري في القياسِ بديعُ
لو كانَ حبكَ صادقاً لأطعتَهُ ... إنَّ المحبَّ لِمَنْ يحبُّ مطيعُ

وقال البيضاوي: المحبة ميل النفس إلى الشيء لكمال أُدرك فيه، بحيث يحملها على ما يقربها إليه، والعبد إذا علم أن الكمال الحقيقي ليس إلا لله سبحانه وتعالى، وأن كل ما يراه كمالاً من نفسه أو غيره فهو من الله وبالله وإلى الله، لم يكن حبه إلا لله وفي الله، وذلك يقتضي إرادة طاعته، والرغبة فيما يقربه منه، فلذلك فسرت المحبة بإرادة الطاعة، وجعلت مستلزمة لاتّباع الرسول ﷺ في عبادته والحرص على مطاوعته اهـ .

وعلى هذا النمط جميع المفسرين لهذه الآية، فتبين من جميع النصوص أن محبة الله تعالى ورسوله إنما هي باتباع السنة، واجتناب المعاصي والبدع، لا بالأذكار بالصلاة عليه ﷺ وغيرها من الأذكار مع المخالفة، وقد مر أن المصلي عليه هو المتبع للسنة لا غيره، فكيف يكون العصاة المنهمكون في المعاصي، الآخذون لورد التجاني ناجين عند الله تعالى، وصلاتهم التي لم يرد بها نص من الشارع مقبولة

قطعاً، مع أن المصلي بها لا يتحقق خروجه من عهدة الوجوب المخاطب به كل مكلف في الصلاة على النبي ﷺ، كما مر عن ابن العربي وغيره في فصل: بقية من بطلان مقالته، وأبحاث الصلاة عليه عليه الصلاة والسلام، فما قاله هذا المفتري تَقَوُّلٌ وافتراءٌ على الله تعالى.

باب
في كلياته السبع

وهـذه الكليات أقـل أحـوالهـا أن تكـون موجبة للأدب الوجيع، والسجن الـطويل، لما فيهـا من إسـاءة الأدب مع الـرسل والأنبياء والملائكة، مع احتمالها الاحتمال القوي للردة كما ستقف على ذلك إن شاء الله تعالى قريباً، وكلياته التي عزتهـا له كتبهم كـ «منية مريدهم» و «بغية مستفيدهم» هي: قولـه: إن كل ما أعـطيه كل عارف أُعـطي له هو. الثانية: قوله: إن طائفة من أصحابه لو وزنت أقطاب أمة محمد ما وزنوا شعرةً من فرد من أفرادهم فكيف به هو؟! الثالثة: هي قوله: إن قدميه هاتين على رقبة كل ولي من لدن خلق الله آدم إلى النفخ في الصور. الرابعة: قوله: إن من تلا صلاة الفاتح عشر مرات لو عاش العارف بالله ألف ألف سنة ولم يذكـرهـا كان أكثر ثواباً منه. الخامسة: أن من قرأها مرة كفرت ذنوبه، ووزنت له ستة آلاف من كل تسبيح ودعاء وذكر وقع في الكون. السادسة: أن من أتى بها مرة تضاعف له بست مئة ألف صلاة من صلاة كل ملك وإنس وجن من أول خلقهم إلى وقت تلفظ الذاكر. السابعة: أن مرة منها أيضاً تعدل تسبيح كل ملك وإنس وجن ثلاث مرات... إلى غير ذلـك مما لا يحصى كثرة من الألفاظ البشيعة الممقوتة عند الله تعالى ورسوله اهـ.

فأقول: لا يخفى على ذي عقل سليم ما في هذه الكلمات من إساءة الأدب مع أنبياء الله تعالى وملائكته وأوليائه لما فيها من إظهار الفضل عليهم لدخولهم فيهـا، وتناولها لهم، وعلى أذكارهم الصادرة منهم الشاملة للقرآن الكريم وجميع الكتب المنـزلـة من عند الله تعالى، كالتوراة والإنجيل وغيرهما، مع ما فيها من الافتراء على الله تعالى، والتقول عليه بما لم ينزل به سلطاناً، ولم ترد به شريعة عن أحد من رسله عليهم الصلاة والسلام، وبيان دخولهم في كلياته يظهر من بيان حقيقـة الـولي والعارف والقطب، والأنبياء والرسل والملائكة هم أفضل الأولياء والعارفين، وهذا الباب فيه أربعة فصول، ثم أتكلم أولاً على حقيقة الولي فأقول:

فصـل
في حقيقة الولي

اعلم أن حقيقة الولي شرعاً مبينة في الكتاب والسنة وأقاويل علماء الأمة،

أما القرآن فقد قال الله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أولياءَ اللهِ لا خوفٌ عليهم ولا هُم يحزَنونَ﴾ [يونس: ٦٢] قال في «ضياء التأويل»: ولا هم يحزنون بوصول مكروه وفوات محبوب، هم الذين آمنوا وكانوا يتقون الله بامتثال أمره ونهيه، وتأدبوا بآداب رسوله ﷺ، والآية تعريف لهم وتمييز عما عداهم.

قال في «الجواهر»: وفي الآية أن كل من آمن واتقى فهو داخل في أولياء الله، وهذا هو الذي تقتضيه الشريعة في الولي.

وقال البيضاوي: ألا إن أولياء الله الذين يتولونه بالطاعة، ويتولاهم بالكرامة، لا خوف عليهم من لحوق مكروه، ولا هم يحزنون لفوات مأمول، والآية كمجمل فسره قوله: ﴿الذينَ آمنُوا وكانوا يتَّقونَ﴾ وقيل: الذي آمنوا وكانوا يتقون بيان لتوليهم إياه.

قال الشهاب: الولي ضد العدو، فهو المحب، ومحبة العباد طاعتهم، ومحبته لهم إكرامهم. قال: قول الشارح: الذين يتولونه بالطاعة.. إلخ، على الأول يكون فعيل بمعنى فاعل، وعلى الثاني بمعنى مفعول، فهو مشترك، فتفسير المصنف رحمه الله له بهما إما بناء على جواز استعمال المشترك في معنييه، وإما باستعماله في أحدهما، وإرادة الآخر لأنه لازم له، كما قيل: ما جزاء من يحب إلا أن يحب مع أنه يجوز أن يكون بمعنى المفعول أو الفاعل فيهما اهـ.

وقال في «روح المعاني»: الأولياء جمع ولِي من الوَلْي بمعنى القرب والدنو، يقال: تباعد بعد وَلْي أي: قرب، والمراد بهم خُلَّص المؤمنين، لقربهم الروحاني منه

سبحانه، كما يفصح عنه تفسيرهم بقوله تعالى: ﴿الذينَ آمنُوا وكانوا يتَّقونَ﴾ أي: عما يحق الاتقاء منه من الأفعال والتروك اتقاء دائماً حسبما يفيده الجمع بين صيغة الماضي والمستقبل، والمراد من التقوى عند جمع المرتبة الثالثة منها، وهي التقوى المأمور بها في قوله تعالى: ﴿اتَّقوا الله حقَّ تقاته﴾ [آل عمران: ١٠٢] وفسرت بتنزه الإنسان عن كل ما يشغل سره عن الحق والتبتل إليه بالكلية، وبذلك يحصُل الشهود والحضور والقرب الذي يدور إطلاق الاسم عليه، وهكذا كان حال من دخل معه ﷺ تحت الخطاب في قوله تعالى: ﴿ولا تعملون من عمل... الخ﴾ [يونس: ٦١] وأقل ما يكفي في إطلاق الولي التقرب إليه سبحانه بالفرائض من امتثال الأوامر واجتناب النواهي، والأكمل التقرب إليه سبحانه بكل ما يمكن من القرب.

وفي «المبين المعين»: الولي هو من يتولى الله تعالى بذاته أمره، فلا تصرف له أصلاً، إذ لا وجود له ولا ذات ولا فعل ولا وصف، والتركيب يدل على القرب، فكأنه قريب منه عز وجل لاستدامة عبادته واستقامة طاعته، أو لاستغراقه في بحر معرفته ومشاهدة طلعة عظمته. وفيه القول بأن الولي فعيل بمعنى مفعول، وجوز أن يكون بمعنى فاعل، وفسر بأنه من يتولى عبادة الله تعالى وطاعنه على التوالي من غير تخلل معصية.

وعن القشيري: إن كلا الوصفين تولي الله تعالى أمره، وتولية عبادة الله تعالى وطاعته شرط في الولاية، غير أن الوصف الأول غالب على المجذوب المراد، والثاني غالب على السالك المريد.

ولا يخفى أن هذا الكلام والذي قبله يدل على أن تخلل المعصية مناف للولاية، وهو الذي يشير إليه كلام غير واحد من الفضلاء، وليس في ذلك قول بالعصمة التي لم تثبت إلا للأنبياء عليهم الصلاة والسلام، بل قصارى ما فيه القول بالحفظ، وقد قيل: الأولياء محفوظون، وفسر بعدم صدور الذنب مع إمكانه، والقيد لإخراج العصمة. وأطلق بعضهم القول بأن تخلل ذلك غير مناف احتجاجاً بما حُكي عن الجُنيد: هل يزني العارف؟ فقال: نعم، وكان أمر الله قدراً

مقدوراً، وتعقب بأنه محمول على الإمكان سؤالاً وجواباً، ولا كلام فيه، وإنما الكلام في أن الوقوع مناف أو غير مناف.

وقال بعضهم: لا شبهة في عدم بقاء وصف الولاية حال التلبس بالمعصية، إذ لا تقوى حينئذٍ بالإجماع، ومدار هذا الوصف عليها وكذا على الإيمان وهو غير كامل إذ ذاك عند أهل الحق، وغير متحقق أصلاً، بل المتحقق الفسق المعني بالواسطة، أو الكفر عند آخرين، وكذا لا شبهة في عدم منافاة وقوع المعصية الاتصاف بالولاية بعده، بأن يعود من ابتلي بذلك إلى تقوى الله تعالى، ويتصف بها تتوقف الولاية عليه، وهو نظير من يتصف بالإيمان أو بالعدالة مثلاً بعد أن لم يكن متصفاً بذلك.

بقي الكلام في منافاة الوقوع الاتصاف قبل، فإن قيل: إنه مناف له بمعنى إنه لذلك لم يكن متصفاً قبل بما هو إيمان وتقوى عند الناس، فلا شبهة أيضاً في عدم المنافاة بهذا المعنى، وهو ظاهر. وقيل: إنه مناف له بمعنى أنه لم يكن لذلك متصفاً بها ذكر عند الله تعالى، بناء على أن المراد بالتقوى التي هي شرط الولي التقوى الكاملة، التي يترتب عليها حب الله تعالى، المترتب عليه الحفظ، كما أشير إليه فيما رواه البخاري من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى قال: من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به... الحديث» مر عليه الكلام مستوفى في الفصل الأول من باب الرد على ما أجاب به صاحب «البغية» عن تفضيل صلاتهم على القرآن العظيم.

وقد قال غير واحد في معنى الشرطية: فإذا أحببته كنت حافظاً حواسه وجوارحه، فلا يسمع ولا يبصر ولا يأخذ ولا يمشي إلا فيما أرضى وأحب، وينقطع عن الشهوات، ويستغرق في الطاعات.

وقريب منه قول الخطابيّ: المراد من ذلك توفيقه في الأعمال التي يباشرها بهذه الأعضاء، يعني: ييسر عليه فيها سبيل ما يحبه، ويعصمه عن مواقعة ما يكرهه من إصغاء إلى لهو بسمعه، ونظر إلى ما نُهي عنه ببصره، ويبطش بما لا يحِلُّ بيده،

وسعي في باطله برجله.

وكذا قول بعضهم: المعنى: أجعل له سلطان حبي غالباً عليه، حتى أسلب عنه الاهتمام بشيء غير ما يقربه إليّ، فيصير متخلياً عن اللذات، مجتنباً للشهوات، متى تقلب وأين توجه لقي الله تعالى بمرأى فيه ومسمع منه، ويأخذ حب الله تعالى مجامع قلبه، فلا يسمع ولا يرى ولا يفعل إلا ما يحبه، ويكون له في ذلك عوناً ومؤيداً ووكيلاً يحمي جوارحه وحواسه، فله وجه، لأنه إذا وقعت المعصية يعلم أنه لم يكن محفوظاً، وبه يعلم أنه لم يكن محبوباً، وبذلك يعلم أنه لم يكن متقرباً إلى الله تعـالى ومتقياً إياه حق تقاته، وإن ظنه الناس كذلك، فهو ليس من أوليائه سبحانه في نفس الأمر، ولكن من اتصف بصفات الأولياء ظاهراً يجب تعظيمه واحترامه والتأدب معه والكف عن إيذائه بشيء من أنواع الإيذاء التي لا مسوغ لها شرعاً، كالإنكار عليه عناداً أو حسداً دون المنازعة في محاكمة أو خصومة راجعة لاستخراج حق أو كشف غامض ونحو ذلك لما دل عليه الحديث السابق المشتمل من تهديد المؤذي على الغاية القصوى.

والحكم على من ذكر بالولاية إذا لم يكن هناك نص من معصوم على ما يدل على تحققها في نفس الأمر، إنما هو بالنظر إلى الظاهر لا إلى ما عند الله تعالى، لما أن من الذنوب ما لا يمكن أن يطلع عليه إلا علام الغيوب، ومنها الذنوب القلبية التي هي أدواء قاتلة وسموم ناقعة، مع أن الأعمال بخواتيمها، وهي مجهولة إلا للمبدىء المعيد جل جلاله، وهذا تحقيق يلوح عليه مخايل القبول.

ومن النـاس من قسم الولاية إلى صُغرى: قد يقع فيها الذنب على الندرة، لكن يبادر للتنصيل منه فوراً، وعد العلّامة ابن حجر من وقع منه الذنب كذلك فبادر للتنصيل منه محفوظاً، فالوقوع عنده على الندرة مع المبادرة للتنصل لا ينافي الحفظ، وإنـما ينافيه تكرر الوقوع وكثرته، وكذا ندرته مع عدم المبادرة للتنصل. وكبرى: لا يقع فيها الذنب أصلاً، مع إمكان الوقوع، ولو قيل: أو مع استحالته كما في ولاية الأنبياء عليهم الصـلاة والسـلام، وادُّعي أن ذلك من خصوصيات ولايتهم، فيكون الحفظ أعم من العصمة لم يبعد.

وأنت تعلم أن قولهم: الأنبياء معصومون ظاهر في كون العصمة من توابع النبوة ومعللة بها، وهو مخالف لتلك الدعوى كما لا يخفى.

وما ذكر من التقسيم حسن، ويعلم منه أن الكثير ممن يدعي الولاية في زماننا أو تُدّعَى له ليس له منها سوى الدعوى، لإصراره على كبائر تقع منه في اليوم مراراً، عافانا الله والمسلمين من ذلك اهـ.

قال الشهاب: فإن قلت: لم لم يقل لا يخافون ولا يحزنون مع أنه أظهر وأخصر وأنسب للمشاكلة بينهما؟ قلت: لأن خوفهم من الله مقرر، ﴿فلا يأمنُ مكرَ الله إلا القومُ الخاسرونَ﴾ [الأعراف: ٩٩] وغيرهم لا يخاف عليهم ذلك، ولا يحزنون لأنهم قد بُشروا بما يسرهم عقبه، وهذه نكتة لم أر من ذكرها اهـ منه.

وفي «روح المعاني»: قيل: المعنى: لا خوف عليهم من لحوق مكروه، ولا هم يحزنون من فوات مطلوب في جميع الأوقات، أي: لا يعتريهم ما يوجب ذلك، لا أنه يعتريهم لكن لا يخافون ولا يحزنون، ولا أنه لا يعتريهم خوف ولا حزن أصلاً، بل يستمرون على النشاط والسرور، كيف لا واستشعار الخوف استعظاماً لله تعالى واستقصاراً للجد والسعي في إقامة حقوق العبودية من خصائص الخواص والمقربين؟! بل كلما ازداد قرباً من ربه سبحانه ازداد خوفاً وخشية منه سبحانه، ويرشد إلى ذلك غيرما خبر، وقوله تعالى: ﴿إنّما يخْشى اللهَ من عبادهِ العلماءُ﴾ [فاطر: ٢٨] وإنما لا يعتريهم ذلك لأن مقصدهم ليس إلا الله تعالى، ونيل رضوانه المستتبع للكرامة والزلفى، وذلك مما لا ريب في حصوله، ولا احتمال لفواته بموجب الوعد الإلهي، وأما ما عدا ذلك من الأمور الدنيوية المترددة بين الحصول والفوات فهي عندهم أحقر من ذبالة عن الحجاج، بل الدنيا بأسرها في أعينهم أقذر من ذراع خنزير ميت بال عليه كلب في يد مجذوم، فهيهات أن تنتظم في سلك مقصدهم وجوداً وعدماً حتى يخافوا من حصول ضارها، أو يحزنوا من فوات نافعها.

وقيل: المراد بانتفاء الخوف والحزن أمنهم من ذلك يوم القيامة بعد تحقق ما لهم من القرب والسعادة، وإلا فالخوف والحزن يعرضان لهم قبل ذلك سواء كان

سببهما دنيويًّا أو أخرويًّا، ولا يجوز أن يراد أمنهم مما ذكر في الدنيا، أو فيما يعمها والآخرة، لأن في ذلك أمناً من مكر الله تعالى، ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون، وهذا مبني على أن الخوف المنفي مسند إليهم، وليس بالمتعين، فقد ذهب بعض الجلة إلى أنه مسند إلى غيرهم، أي: غيرهم لا يخاف عليهم، ولا يلزم من ذلك أنهم لا يخافون ليجيء حديث لزوم الأمن، وجعل ذلك نكتة اختلاف أسلوب الجملتين والعدول عن لا هم يخافون الأنسب بلا هم يحزنون إلى ما في النظم الجليل.

قال في «روح المعاني»: وهذا هو الأوجه، وتجعل الجملة الأولى عليه كناية عن حسن حالهم، وأنت في الجملة الثانية بالخيار. وقد يقال: إذا كان المراد أنهم لا يعتريهم ما يوجب الخوف والحزن، لا يبقى لحديث لزوم الأمن من مكر الله تعالى مجال على ما لا يخفى على المتدبر، لكن لا يظهر عليه نكتة اختلاف أسلوب الجملتين وكونها اختلاف شأن الخوف والحزن بشيوع وصف الأخير بعدم الثبات كما قيل، فلا حزن يدوم ولا سرور، دون الأول، ولذا ناسب أن يعبر بالاسم في الأول، وبالفعل المفيد للحدوث والتحدد في الثاني كما ترى له وجه.

وقيل: إن المراد نفي استيلاء الخوف عليهم، ونفي الحزن أصلاً، ومفاد ذلك اتصافهم في الجملة، ففيه إشارة إلى أنهم بين الرجاء والخوف، غير آيسين ولا آمنين، ولهذا لم يؤت بالجملتين على طراز واحد، وكذا لم يقل لا خوف لهم مثلاً.

والخوف على ما قال الراغب توقع المكروه، وضده الأمن، والحُزن من الحزن بالفتح وهو خشونة في النفس لما يحصل من الغم، ويضاده الفرح اهـ.

وفي «فتح الباري» عند حديث أبي هريرة السابق: «من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب» ما نصه: في رواية وهَبْ بن مُنَبِّه موقوفاً: من أهان وليي المؤمن فقد استقبلني بالمحاربة. وفي حديث معاذ: «فقد بارز الله بالمحاربة» وفي حديث أبي أُمامة وأنس: «فقد بارزني» والمراد بولي الله العالم بالله، المواظب على طاعته، المخلص في عبادته.

وقد استشكل وجود أحد يعاديه، لأن المعاداة إنما تقع من الجانبين، ومن شأن الولي الحلم والصفح عمن يجهل عليه، وأجيب بأن المعاداة لم تنحصر في الخصومة والمعاملة الدنيوية مثلاً، بل قد تقع عن بغض ينشأ عن التعصب، كالرافضي في بغضه لأبي بكر، والمبتدع في بغضه للسني، فتقع المعاداة من الجانبين، أما من جانب الولي فللهِ تعالى وفي الله، وأما من جانب الآخر فلما تقدم، وكذا الفاسق المتجاهر يبغضه الولي في الله، ويبغضه الآخر لإنكاره عليه وملازمته لنهيه عن شهواته، وقد تطلق المعاداة ويراد بها الوقوع من أحد الجانبين بالفعل، ومن الآخر بالقوة.

وقوله: «لي» هو في الأصل صفة لقوله وليًا، لكنه لما تقدم صار حالاً. وقال ابن هُبيرة: قوله: «عادى لي وليًا» أي: اتخذه عدوًا، ولا أرى المعنى إلا أنه عاداه من أجل ولايته، وهو وإن تضمن التحذير من إيذاء قلوب أولياء الله، ليس على الإطلاق، بل يُستثنى منه ما إذا كانت الحالة تقتضي نزاعاً بين وليين في مخاصمة أو محاكمة ترجع إلى استخراج حق أو كشف غامض، فإنه جرى بين أبي بكر وعمر مشاجرة، وبين العباس وعلي، إلى غير ذلك. وتعقبه الفاكهاني بأن معاداة الولي لكونه وليًا لا يفهم إلا إن كان على طريق الحسد الذي هو تمني زوال ولايته، وهو بعيد جداً في حق الولي فتأمله اهـ.

واستشكل أيضاً وقوع المحاربة في حديث معاذ ووهْب بن مُنبِّه، وهي مفاعلة من الجانبين، مع أن المخلوق في أسر الخالق. والجواب أنه من المخاطبة بما يُفهم، فإن الحرب تنشأ عن العداوة، والعداوة تنشأ عن المخالفة، وغاية الحرب الهلاك، والله لا يغلبه غالب، فكان المعنى: فقد تعرض لإهلاكي إياه، فأطلق الحرب وأراد لازمه، أي: أعمل به ما يعمله العدو المحارب.

قال الفاكهاني: في هذا تهديد شديد، لأن من حاربه الله أهلكه، وهو من المجاز البليغ، لأن من كره من أحب الله خالف الله، ومن خالف الله عانده، ومن عانده أهلكه، وإذا ثبت هذا في جانب المعاداة ثبت في جانب الموالاة، فمن والى أولياء الله أكرمه الله.

وقـال الطُّوفيّ: لما كان ولي الله من تولى الله بالطاعة والتقوى تولاه بالحفظ والنصرة، وقـد أجرى الله العادة بأنْ عدو العدو العدو صديق، وصديق العدو عدو، فعدو ولي الله عدو لله، فمن عاداه كان كمن حاربه، ومن حاربه فكأنما حارب الله.

قال الطوفيّ: هذا الحديث أصل في السلوك إلى الله والوصول إلى معرفته ومحبته وطريقه، إذ المفترضات الباطنة وهي الإيمان، والظاهرة وهي الإسلام، والمركب منهما وهـو الإحسان فيهما كما تضمنه حديث جبريل والإحسان يتضمن مقامات السالكين من الزهد والإخلاص والمراقبة وغيرها.

وفي الحديث أيضاً أن من أتى بما وجب عليه، وتقرب بالنوافل لم يرد دعاؤه، لوحود هذا الوعد الصادق المؤكد بالقسم.

وفيه أن العبد ولو بلغ أعلى الدرجات حتى يكون محبوباً لله لا ينقطع عن الطلب من الله، لما فيه من الخضوع له، وإظهار العبودية.

وأجيب عما استشكل به قوله تعالى في الحديث: «وإن سألني لأُعطينَّهُ» من أن جماعة من العباد والصلحاء دعوا وبالغوا في الدعاء ولم يجُابوا. بأن الإجابة تتنوع، فتارة يقع المطلوب بعينه على الفور، وتارة بقع ولكن بتأخر لحكمة فيه، وتارة قد تقع الإجابة ولكن بغير عين المطلوب، حيث لا يكون في المطلوب مصلحة ناجزة، وفي الواقع مصلحة ناجزة أو أصلح منها.

وفي الحديث عظم قدر الصلاة، فإنه ينشأ عنها محبة الله للعبد الذي يتقرب بها، وذلك لأنها محل المناجاة والقربة، ولا واسطة فيها بين العبد وربه، ولا شيء أقر لعين العبد منها، ولذا جاء في حديث أنس المرفوع: «وجُعِلَتْ قرَّةُ عيني في الصلاة» أخرجه النسائي وغيره بسند صحيح. ومن كانت قرة عينه في شيء فإنه يود أن لا يفارقه ولا يخرجِ منه، لأن فيه نعيمه، وبه نطيب حياته، وإنما يحصُل ذلك للعابد بالمصابرة على النَّصَبِ، فإن السالك عرضة الآفات والفتور.

وفي حديث حذيفـة من الزيادة: «ويكون من أوليائي وأصفيائي، ويكون

جاري مع النبيين والصديقين والشهداء في الجنة».

واستشكل كيف يكون الباري جل وعلا سمع العبد وبصره... الخ ما ورد في الحديث. والجواب عنه بأوجه:

أحدها: أنه ورد على سبيل التمثيل، والمعنى كنت سمعه وبصره في إيثاره أمري، فهو يحب طاعتي، ويؤثر خدمتي، كما يحب هذه الجوارح.

ثانيها: أن المعنى: كليتُه مشغولة بي، فلا يصغي بسمعه إلا إلى ما يرضيني، ولا يرى ببصره إلا ما أمرته به.

ثالثها: المعنى أجعل له مقاصده كأنه ينالها بسمعه وبصره... الخ.

رابعها: كنت له في النصرة كسمعه وبصره ويده ورجله في المعاونة على عدوه.

خامسها: على حذف مضافٍ، والتقدير كنت حافظَ سمعه الذي يسمع به، فلا يسمع إلا ما يحل سمعه، وحافظ بصره كذلك.

سادسها: قال الفاكهاني: يحتمل معنى أدق من الذي قبله، وهو أن يكون معنى سمعه مسموعه، لأن المصدر قد جاء بمعنى المفعول، مثل: فلان أملي بمعنى مأمولي، والمعنى أنه لا يسمع إلا ذكري، ولا يتلذذ إلا بتلاوة كتابي، ولا يأنس إلا بمناجاتي، ولا ينظر إلا في عجائب ملكوتي، ولا يمد يده إلا فيما فيه رضاي، ورجله كذلك.

وقال الطُّوفيّ: اتفق العلماء ممن يُعتدُّ به على أن هذا مجاز وكناية عن نصرة العبد وتأييده وإعانته، حتى كأنه سبحانه ينزل نفسه من عبده منزلة الآلات التي يستعين بها، ولهذا وقع في رواية: «فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي» قال: والاتحادية زعموا أنه على حقيقته، وأن الحق عين العبد، واحتجوا بمجيء جبريل في صورة دِحية، قالوا: فهو روحاني خلع صورته، وظهر بمظهر البشر. قالوا: فالله أقدرعلى أن يظهر في صورة الوجود الكلي أو بعضه، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيراً.

وقال الخطابيّ: هذه أمثال، والمعنى توفيق الله لعبده في الأعمال التي يباشرها بهذه الأعضاء، وتيسير المحبة له فيها بأن يحفظ جوارحه عليه، ويعصمه من مواقعة ما يكره الله من الإصغاء إلى اللهو بسمعه، ومن النظر إلى ما نهى الله عنه ببصره، ومن البطش فيما لا يحل له بيده، ومن السعي إلى الباطل برجله، ومثله الكَلاباذيّ، وعبر بقوله: أحفظه فلا يتصرف إلاّ في محابيّ، لأنه إذا أحبه كره له أن يتصرف فيما يكرهه منه.

تاسعها: قال الخطابي أيضاً: وقد يكون عبر بذلك عن سرعة إجابة الدعاء والنجح في الطلب، وذلك أن مساعي الإنسان كلها إنما تكون بهذه الجوارح المذكورة. وقال بعضهم، وهو منتزع مما تقدم: لا تتحرك له جارحة إلا في الله ولله، فهي كلها تعمل بالحق للحق.

وأسند البيهقي في «الزهد» عن أبي عُثمان الجيزي أحد أئمة الطريق قال: معناه كنت أسرع إلى قضاء حوائجه من سمعه في الإسماع، وعينه في النظر، ويده في اللمس، ورجله في المشي.

وحمله بعض متأخري الصوفية على ما يذكرونه من مقام الفناء والمحو، وأنه الغاية التي لا شيء وراءها، وهو أن يكون قائماً بإقامة الله له، محبًّا بمحبته له. ناظرا بنظره له من غير أن تبقى معه بقية تُناط باسم أو تقف على رسم أو تتعلق بأمر أو توصف بوصف، ومعنى هذا الكلام أنه يشهد إقامة الله له حتى قام، ومحبته له حتى أحبه، ونظره إلى عبده حتى أقبل ناظراً إليه بقلبه اهـ

وحمله بعض أهل الزيغ على ما يدعونه من أن العبد إذا لازم العبادة الظاهرة والباطنة حتى يصفو من الكدورات أنه يصير في معنى الحق تعالى الله عن ذلك، وأنه يفنى عن نفسه جملة، حتى يشهد أن الله هو الذاكر لنفسه، الموحد لنفسه، المحب لنفسه، وأن هذه الأسباب والرسوم تصير عدماً صرفاً في شهوده وإن لم تعدم في الخارج.

وعلى الأوجه كلها لا متمسك فيه للاتحادية، ولا القائلين بالوحدة المطلقة،

لقوله في بقية الحديث: ولئن سألني، ولئن استعاذ بي، فإنه كالصريح في الرد عليهم.

وقوله في الحديث: «وما زال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبيته» التقرب: طلب القرب، قال أبو القاسم القُشَيْرِيّ: قرب العبد من ربه يقع أولاً بإيمانه، ثم بإحسانه، وقرب الرب من عبده ما يخصه به في الدنيا من عرفانه، وفي الآخرة من رضوانه، وفيما بين ذلك من وجوه لطفه وامتنانه، ولا يتم قرب العبد من الحق إلا ببعده من الخلق. قال: وقرب الرب بالعلم والقدرة عام للناس، وباللطف والنصرة خاص بالخواص، وبالتأنيس خاص بالأولياء، ووقع في حديث أبي أُمامة: «يتحبب إليّ» بدل يتقرب، وكذا في حديث ميمونة. وظاهره أن محبة الله تعالى للعبد تقع بملازمة العبد التقرب بالنوافل، ولكن المراد من النوافل ما كانت حاوية للفرائض، مشتملة عليها، ومكملة لها. ويؤيده أن في رواية أبي أُمامة: «ابنَ آدم، إنك لن تدرك ما عندي إلا بأداء ما افترضت عليك».

وقال الفاكهاني: معنى الحديث أنه إذا أدى الفرائض، ودام على إتيان النوافل من صلاة وصيام وغيرهما، أفضى به ذلك إلى محبة الله تعالى.

وقال ابن هبيرة: يؤخذ من قوله: ما تقرب... إلى آخره أن النافلة لا تقدم على الفريضة، لأن النافلة إنما سميت نافلة لأنها تأتي زائدة على الفرض، فما لم تؤد الفريضة لا تحصل النافلة، ومن أدى الفريصة ثم زاد عليها النفل وأدام ذلك تحققت منه إرادة التقرب، وأيضاً قد جرت العادة أن التقرب يكون غالباً بغير ما وجب على المتقرب كالهدية والتحفة، بخلاف من يؤدي ما عليه من خراج، أو يقضي ما عليه من دين، وأيضاً فإن من جملة ما شرُعت له النوافل جبر الفرائض كما صح في الحديث الذي أخرجه مسلم «انظروا هل لعبدي من تطوع فتُكمل به فريضته؟» الحديث بمعناه، فتبين أن المراد من التقرب بالنوافل أن تقع ممن أدى الفرائض، لا ممن أخل بها، كما قال بعض الأكابر: من شغله الفرض عن النفل فهو معذور، ومن شغله النفل عن الفرض فهو مغرور اهـ.

وأما الأحاديث فقد جاءت آثار كثيرة عن النبي ﷺ في تفسير الأولياء، فمنها ما رواه الطبراني وأبو الشيخ وابن مَرْدويه والضياء في «المختارة» عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً وموقوفاً: **«ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، هم الذين إذا رؤوا يذكر الله لرؤيتهم».**

وأخرج ابن جرير، وابن أبي حاتم، عن ابن زيد رضي الله تعالى عنه في قوله تعالى: ﴿ألا إن أولياء الله لا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون﴾ قال: هم الذين إذا رؤوا ذكر الله، أي: لحسن سَمْتهم وإخباتهم. قال ابن عطية: هذا وصف لازم للمتقين.

وأخرج أحمد في «الزهد»، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ عن وَهْب، قال: قال الحواريون: يا عيسى: من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولاهم يحزنون؟ قال عيسى عليه السلام: الذين نظروا إلى باطن الدنيا حين نظر الناس إلى ظاهرها، والذين نظروا إلى آجل الدنيا حين نظر الناس إلى عاجلها، وأماتوا منها ما يخشون أن يميتهم، وتركوا ما علموا أن سيتركهم، فصار استكثارهم منها استقلالاً، وذكرهم إياها فواتاً، وفرحهم بما أصابوا منها حزناً، وما عارضهم من نائلها رفضوه، وما عارضهم من رفعتها بغير الحق وضعوه، خَلَقت الدنيا عندهم فليسوا يجددونها، وخربت بينهم فليسوا يعمرونها، وماتت في صدورهم فليسوا يحبونها، يهدمونها فيبنون بها آخرتهم، ويبيعونها فيشترون بها ما يبقى لهم، ويرفضونها فكانوا برفضها هم الفرحين، وباعوها فكانوا ببيعها هم الرابحين، ونظروا إلى أهلها صرعى قد خلت فيهم المثلات فأحبوا ذكر الموت، وتركوا ذكر الحياة، يحبون الله تعالى ويستضيئون بنوره فيضيء لهم به خبر عجيب، وعندهم الخبر العجيب، بهم قام الكتاب وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب وبه نطقوا، وبهم علم الكتاب وبه علموا، ليسوا يرون نائلاً مع ما نالوا، ولا أماني دون ما يرجون، ولا خوفاً دون ما يحذرون.

وأخرج أحمد والحكيم الترمذي عن عمرو بن الجَمُوح رضي الله تعالى عنه أنه سمع النبي ﷺ يقول: «لا يَحُقُّ العبد حقَّ الإيمان حتى يحب لله، ويبغض لله تعالى، فإذا أحب لله وأبغض لله فقد استحق الولاء من الله تعالى، وإن أوليائي

من عبادي، وأحبائي من خلقي، الذين يُذكرون بذكري، وأُذكر بذكرهم».

وأخرج أحمد عن عبد الرحمن بن غنم رضي الله عنه، يبلغ به النبي ﷺ: «خيار عباد الله الذين إذا رؤوا ذكر الله، وشر عباد الله المشاؤون بالنميمة، المفرقون بين الأحبة، الباغون البرآء العنت».

وأخرج أحمد وابن أبي الدنيا في كتاب «الإخوان» وابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه والبيهقي، عن أبي مالك الأشعري رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لله عباداً ليسوا بأنبياء ولا شهداء، يغبطهم النبيون والشهداء على مجالسهم وقربهم من الله» قال أعرابي: يا رسول الله: انعتهم لنا. قال: «هم أناس من أفناء الناس ونوازغ القبائل، لم تصل بينهم أرحام متقاربة، تحابوا في الله، وتصافوا في الله، يضع الله لهم يوم القيامة منابر من نور، فيجلسون عليها، يفزع الناس ولا هم يفزعون، وهم أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون» اهـ. قوله: أفناء الناس، أي: أخلاطهم؛ جمع فِنْو بكسر الفاء.

قال في «روح المعاني»: وما ذكر في الآثار من تفسير الأولياء مما يظن أنه مخالف لما دلت عليه الآية لا مخالفة فيه حقيقة، فإن ما أشير إليه من السمت والإخبات والتحاب في الله تعالى من الأحكام اللازمة للإيمان والتقوى والآثار الخاصة بهما الحقيقة بالتخصيص بالذكر لظهورها وقربها من أفهام الناس، وقد أورد رسول الله ﷺ كلاً من ذلك حسبما يقتضيه مقام الإرشاد والتذكير، ترغيباً لسائل أو حاضر فيما خصه بالذكر من أحكامها، وأريد بوصفهم بأنهم يَغْبِطُهُمُ النبيون على مجالسهم وقربهم الإشارةُ إلى راحتهم مما يعتري الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الاشتغال بأممهم، والمراد أنهم يغبطونهم على مجموع الأمرين.

وعن الكواشي: إن هذا خارج مخرج المبالغة، والمعنى أنه لو فرض قوم بهذه الصفة لكانوا هؤلاء.

وقال بعض المحققين: إن ذلك تصوير لحسن حالهم على طريقة التمثيل وأيًّا ما كان فلا دليل فيه على أن الولاية أفضل من النبوة، وقد كفر معتقد ذلك، وقد

يؤول له بحمل كلامه على أن ولاية النبي أفضل من نبوته، كما حمل عليه ما قاله العز بن عبد السلام المخالف للأصح، من أن النبوة أفضل من الرسالة على نحو ذلك اهـ .

وقال في قصة الخضر وموسى: نعم قد يقع تردد في نبوة النبي وولايته أيهما أفضل، فمن قائل: إن نبوته أفضل من ولايته،. ومن قائل: إن ولايته أفضل، واختار هذا بعض العرفاء معللاً بأن نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت، والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت، وهي في النبي على غاية الكمال، والمختار عندي الأول اهـ .

قلت: لم يظهر لي معنى لما علل به بعض العرفاء فتأمله اهـ .

وقال الشهاب: هذه الصفات المذكورة في الآثار في الأنبياء، فإن جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مع من آمن بهم جرى بينهم هذا التحاب، ألا ترى أهل الصفة رضي الله تعالى عنهم متصفين بذلك، وهم يحبون النبي ﷺ، وهو يحبهم أيضاً. والغبطة هنا بمعنى أنهم يعجبهم ذلك، لأنه لا يُغبط إلا على ما يحمد ويحسن ويُعجب مَنْ غبط، فهو كناية عن ذلك، فإن النبي ﷺ وإن اتصف بذلك، لكن مقام الدعوة واشتغاله بمحبة الله أجل من أن يظهر تحابه، كيف لا ولا يتم الإيمان حتى يكون النبي ﷺ أحب إليه من نفسه وأهله وماله، فلا تكن من الغافلين اهـ .

قلت: قد عُلم من هذا أن الولاية أعم من النبوة عموماً مطلقاً، فكل نبي ولي، وليس كل ولي نبيًّا، والولاية أعم من العالمية عموماً مطلقاً أيضاً، فكل ولي عالم، وليس كل عالم وليًّا، والنبي اعم من الرسول مطلقاً على الصحيح من ثلاثة أقوال في تفسيرهما، فالصحيح أن النبي هو من أوحي إليه بشرع أُمر بتبليغه أم لا. والرسول من أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه. وقيل: مترادفان، فكل منهما مأمور بالتبليغ. وقيل: إن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، لكن ليس على هذا الوجه، بل على أن النبي يعم من كان ناسخاً لشرع من قبله من الأنبياء أو مجدداً له كيُوشع بن نون، فإنه مجدد لشرع موسى، كان له كتاب أم لا، والرسول من كان ناسخاً

أو كان له كتاب، وارتضاه ابن عطاء الله، ولهذه النسب المذكورة أشار ابن بون في «وسيلته» بقوله:

كُلُّ وليٍّ عالمٌ لا كُلُّ مَنْ ... يكونُ عالماً وليٌّ فاعلَمَنْ
ونسبةُ العالمِ للوليِّ ... كنسبةِ الوليِّ للنبيِّ
فَهْوَ إذاً أعمُّ منه مطلقاً ... هذا الذي قد قاله من حقَّقا
ونسبةُ الرسولِ للنبيِّ ... كنسبةِ النبيِّ للوليِّ
فَهْو إذاً أخصُّ منهُ مطلقاً ... صدقاً كما يُؤخذ مما سَبَقا

قال شارحه شيخنا عبد القادر: صدقاً تمييز، أي: أخص منه مصدوقاً، ومصدوق النبي أعم من مصدوقه، لأن النبي يصدق بها لا يصدق عليه مسمى الرسول، لأن الرسول لا يتناول إلا من أُمر بالتبليغ، والنبي يتناول كل من أوحي إليه أُمر بالتبليغ أم لا على ما مر قريباً من أنه هو الصحيح من الأقوال الثلاثة.

قلت: المصدوق وما صدق والذات ألفاظ مترادفة عند المناطقة، ومعناها افراد اللفظ اهـ.

وفي «روح المعاني» عند قوله تعالى: ﴿ولا تتَّبعانِّ سبيلَ الذينَ لا يعلمونَ﴾ [يونس: ٨٩]، ما نصه: ذكر في أسرار القرآن أن الولاية لا تتم إلا بأربع مقامات: الأول: مقام المحبة، والثاني: مقام الشوق، والثالث: مقام العشق، والرابع: مقام المعرفة، ولا تكون المحبة إلا بكشف الجمال، ولا يكون الشوق إلا باستنشاق نسيم الوصال، ولا يكون العشق إلا بدنو الأنوار، ولا تكون المعرفة إلا بالصحبة، وتتحقق الصحبة بكشف الألوهية مع ظهور أنوار الصفات، ولحصول ذلك آثار وعلامات مذكورة فيه، وأحسن ما يُعتمد عليه في معرفة الولاية اتباع الشريعة الغَرّاء، وسلوك المَحجة البيضاء، فمن خرج عنها قيد شبر بعُدَ عن الولاية بمراحل، فلا ينبغي أن يُطلق عليه اسم الولي ولو أتى بألف ألف خارق، فالولي الشرعي اليوم أعز من الكبريت الأحمر، ولا حول ولا قوة إلا بالله

أمّا الخيامُ فإنّها كخيامِهم ... وأرى نساءَ الحيِّ غير نسائِها

وفيه أيضاً عند قوله تعالى: ﴿من النبيينَ والصِّدّيقينَ والشُّهداءِ والصالحينَ﴾

[النساء: ٦٩]: نُقل عن بعض تلامذة الشيخ خالد النَّقْشبنديّ أنه قرر يوماً أن مراتب الكمل أربعة: نبوة وقطب مدارها النبي عليه الصلاة والسلام، ثم صديقية وقطب مدارها أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، ثم شهادة وقطب مدارها عمر رضي الله تعالى عنه، ثم ولاية وقطب مدارها علي رضي الله تعالى عنه، والصلاح في الآية إشارة إلى الولاية. وسأله بعض الحاضرين عن عثمان رضي الله تعالى عنه في أي مرتبة هو؟ فقال: نال حظًا من رتبة الشهادة، وحظًا من رتبة الولاية، وذلك معنى كونه ذا النورين.

قال الألوسي: لم أظفر بهذا التفصيل، والذي رأيته من كلامهم أن الولاية هي المحيطة العامة والفلك الدائر والدائرة الكبرى، وأن الولي من كان على بينة من ربه في حاله، فعرف ما له بإخبار الحق إياه على الوجه الذي يقع به التصديق عنده، ويصدق على أصناف كثيرة، إلا أن المذكور منها في هذه الآية أربعة:

الصنف الأول: الأنبياء، والمراد بهم الرسل أهل الشرع، سواء بعثوا أو لم يُبعثوا، أعني بطريق الوجوب عليهم، ولا بحث لأهل الله تعالى في مقاماتهم وأحوالهم، إذ لا ذوق لهم فيها، وكلهم معترفون بذلك، غير أنهم يقولون: إن النبوة عامة وخاصة، والتي لا ذوق لهم فيها هي الخاصة، أعني: نبوة التشريع، وهي مقام خاص في الولاية، وأما النبوة العامة فهي مستمرة سارية في أكابر الرجال، غير منقطعة دنيا وأخرى، لكن باب الإطلاق قد انسد، وعلى هذا يخرج ما رُوي عن الشيخ عبد القادر الجيلاني أنه قال: ما معشرَ الأنبياء أوتيتُمُ اللقب وأُوتينا ما لم تؤتَوْا. فمعنى أوتيتم اللقب أنه حُجِر علينا إطلاق النبي، وإن كانت النبوة العامة أبدية، وقوله: وأوتينا ما لم تُؤتوا على حد قول الخَضِرِ لموسى عليه الصلاة والسلام - وهو اعلم منه وأفضل -: يا موسى إني على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت.

قلت: هذا اللفظ الذي ذُكر عن الشيخ عبد القادر الظن عندي أنه مكذوب عليه به، لما فيه من إيهام غير المراد، وإن كان المعنى الذي ذُكر له محتمل له اللفظ اهـ.

ثم قال: الصنف الثاني: الصديقون، وهم المؤمنون بالله تعالى ورسله عن قول المخبر، لا عن دليل سوى النور الإيماني الذي أُعِدَّ في قلوبهم قبل وجود المصدق به، المانع لها من تردد أو شك يدخلها في قول المخبر الرسول، ومتعلقه في الحقيقة الإيمان بالرسول، ويكون الإيمان بالله تعالى على جهة القربة لا على إثباته، إذ كان بعض الصديقين قد ثبت عندهم وجود الحق جل وعلا ضرورةً أو نظراً، لكن ما ثبت كونه قربة، وليس بين النبوة والصديقية كما قال حجة الإسلام وغيره مقام، ومن تخطى رقاب الصديقين وقع في النبوة، وهي باب مغلق، وأثبت الشيخ الأكبر مقاماً بينهما، سماه مقام القربة، وهو السر الذي وقر في قلب أبي بكر رضي الله تعالى عنه، المشار إليه في الحديث، فليس بين النبي ﷺ وأبي بكر رضي الله تعالى عنه رجل أصلاً، لا أنه ليس بين الصديقية والنبوة مقام. ولها أجزاء على عدد شعب الإيمان، وفسرها بعضهم بأنها نور أخضر بين نورين يحصُل به شهود عين ما جاء به المخبر من خلف حجاب الغيب بنور الكرم وبين ذلك بما يطول.

الصنف الثالث: الشهداء، تولاهم الله تعالى بالشهادة، وجعلهم من المقربين، وهم أهل الحضور مع الله تعالى على بساط العلم به، فقد قال تعالى: ﴿شهِدَ اللهُ أنَّه لا إله إلاّ هُو والملائِكَةُ وأولو العلمِ﴾ [آل عمران: ١٨] فجعلهم مع الملائكة في بساط الشهادة، فهم موحدون عن حضور إلهي وعناية أزلية، فإن بعث الله تعالى رسولاً وآمنوا به فهم المؤمنون العلماء، ولهم الأجر التام يوم القيامة، وإلا فليس هم الشهداء المنعم عليهم، وإيمانهم بعد العلم بما قاله الله سبحانه إن ذلك قربة إليه من حيث قاله الله سبحانه أو قاله الرسول الذي جاء من عنده، فقُدم الصديق على الشهيد، وجعل بإزاء النبي، فإنه لا واسطة بينهما لاتصال نور الإيمان بنور الرسالة، والشهداء لهم نور العلم مساوق لنور الرسول من حيث هو شاهد لله تعالى بتوحيده، لا أنه من حيث هو رسول، فلا يصح أن يكون بعده مع المساوقة، لئلا تبطل، ولا أن يكون معه لكونه رسولاً، والشاهد ليس به، فلا بد أن يتأخر، فلم يبق إلا أن يكون في الرتبة التي تلي الصديقية، فإن الصديق أتم نوراً منه في الصديقية، لأنه صديق من وجهين، وجه التوحيد، ووجه القربة، والشهيد من وجه القربة خاصة، لأن توحيده عن علم لا عن إيمان، فنزل عن

الصديق في مرتبة الإيمان، وهو فوقه في مرتبة العلم، فهو المتقدم في مرتبة العلم، المتأخر في مرتبة الإيمان والتصديق، فإنه لا يصح من العالم أن يكون صديقاً، وقد تقدم العلم مرتبة الخبر، فهو يعلم أنه صادق في توحيد الله تعالى إذا بلغ رسالة الله تعالى، والصديق لم يعلم ذلك إلا بنور الإيمان المعد في قلبه، فعند ما جاء اتبعه من غير دليل ظاهر.

الصنف الرابع: الصالحون، تولاهم الله تعالى بالصلاح، وهم الذين لا يدخل في علمهم بالله تعالى ولا إيمانهم به وبما جاء من عنده سبحانه خلل، فإذا دخله بطل كونه صالحاً، وكل من لم يدخله خلل في صديقيته فهو صالح، ولا في شهادته فهو صالح، ولا في توبته فهو صالح، ولكل أحد أن يدعو بتحصيل الصلاح له في المقام الذي يكون فيه لجواز دخول الخلل عليه في مقامه، لأن الأمر اختصاص إلهي وليس بذاتي، فيجوز دخول الخلل فيه، ويجوز رفعه، فصح أن يدعو الصالح بأن يُجعل من الصالحين الذين لا يدخل صلاحهم خلل في زمان ما، وقد ذكر أنه ما من نبي إلا وذكر أنه صالح أو دعا أن يكون من الصالحين مع كونه نبيًّا، ومن هنا قيل: إن مرتبة الصلاح خصوص في النبوة، وقد تحصل لمن ليس بنبي ولا صديق ولا شهيد اهـ.

ومن كلام العلماء غير المفسرين في حقيقة الولي ما قاله شيخنا عبد القادر في «المباحث الجليلة في شرح الوسيلة» فإنه قال: الوليُّ على ما قاله القُشيري إما فعيل بمعنى مفعول، فهو على هذا من تَوَلىّ الله تعالى أمره، فلا يكله إلى نفسه طرفة عين، بل يتولىَ سبحانه رعايته، قال تعالى: ﴿وهُو يَتَولىّ الصالحينَ﴾ [الأعراف: ١٩٦]. وإما فعيل بمعنى فاعل، فهو وزن مبالغة، ومعناه من يوالي عبادته، فطاعته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان، وشرطه أن يكون عارفاً بأصول الدين، وأن يتخلق بالأخلاق الحميدة كالورع والزهد، وأن لا يتعلق قلبه بما سوى الله تعالى، وأن يتصف بالرفق بالخلق والصفح عند إذايتهم، وأن يلازمه الخوف، وأن يكون عارفاً بأحكام الشريعة، وقد حكى ابن عَرَفة الإجماع على أن علم الشرائع لا يكون إلا بقصد التعلم.

وقال في «شرح الوسطى»: قال ابن دهاق: يشترط في الولي أن يكون عارفاً بأصول الدين وبأحكام الشريعة نقلاً وفهماً، فلو أذهب الله علماء أهل الأرض لوجد عنده ما كان عندهم، ولأقام قواعد الإسلام من أولها إلى آخرها، فإنه لا يفهم من قولنا ولي الله إلا الناصر لدين الله تعالى، وذلك ممتنع في حق من لا يحيط علماً بدين الله تعالى قواعده وأصوله وفروعه.

قال السنوسي: أجمع المسلمون على أن الولي لا يصل إلى درجة النبوة إذ من خاصة النبي مع ما حازه من شرف الولاية أنه معصوم من المعاصي، آمن من سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة، مشرف بالوحي ومشاهدة الملك، مبعوث لإصلاح حال العالم ونظام المعاش والمعاد، وأجمعوا على أن الولاية وإن تناهت لا يسقط معها تكاليف الشرع، ومن ادعى ذلك من أهل الإلحاد كفر اهـ منه.

وما ذكره عن ابن دهاق من أن شرط الولي أن يكون بحيث لو أذهب الله علماء أهل الأرض لوجد عنده ما كان عندهم... إلخ، هو ما ذكره في «الإبريز» فإنه قال: الولي المفتوح عليه يعرف الحق والصواب، ولا يتقيد بمذهب من المذاهب، لو تعطلت المذاهب بأسرها لقدر على إحياء الشريعة. ومفهوم المفتوح عليه في كلامه هو ما ذكره بعد ذلك بقوله: وأما أهل الظلام والضلال فلا تخفى أحوالهم على من مارسهم، فالولي عنده هو المفتوح عليه، وغير المفتوح عليه هم أهل الظلام والضلال على ما يظهر من كلامه، ورأيت في كلام بعضهم تفرقة بين المفتوح عليه وغيره مخالفة لهذه التفرقة، ولم تحضرني الآن اهـ.

قلت: ما ذكره ابن دهاق ومن وافقه يقِلُّ عليه أن يوجد ولي على وجه الأرض ولا سيما في زماننا هذا، فإن رتبته في العلم على هذا أعلى من رتبة المجتهد المطلق، وقد نص العلماء على انقطاعه في القرن الثامن كما حررناه في رسالتنا على الإمامة والفئة الباغية، كما أن علماء الصوفية نصوا أيضاً على انقطاع التربية في القرن التاسع، وقد حررنا ذلك غاية التحرير في رسالتنا على التصوف اهـ.

ولكن ما ذكره ابن دهاق موجود ما يخالفه عن بعض العلماء من عدم اشتراط هذا الشرط المذكور في الولي، بل يكفي فيه العلم بفرض العين.

قال في «روح المعاني» عند قوله تعالى: ﴿يتلُو عليهِم آياتِه﴾ [آل عمران: ١٦٤]: وقد قالوا: إن الولي يجوز أن يكون أميًّا كالشيخ معروف الكرخي على ما قال ابن الجوزي، وعنده من العلوم اللدنية ما تقصرُ عنها العقول.

وقال العز بن عبد السلام: قد يكون الإنسان عالماً بالله تعالى ذا يقين، وليس عنده علم من فروض الكفاية، وقد كان الصحابة أعلم من علماء التابعين بحقائق اليقين ودقائق المعرفة، مع أن في علماء التابعين من هو أقوم بعلم الفقه من بعض الصحابة، ومن انقطع إلى الله عز وجل وخلصت روحه أُفيض على قلبه أنوار إلهية تهيأت بها لإدراك العلوم الربانية والمعارف اللدنية، فالولاية لا تتوقف قطعاً على معرفة العلوم الرسمية كالنحو والمعاني والبيان وغير ذلك، ولا على معرفة الفقه مثلاً على الوجه المعروف، بل على تعلم ما يلزم الشخص من فروض العين على أي وجه كان من قراءة أو سماع من عالم أو نحو ذلك، ولا يتصور ولاية شخص لا يعرف ما يلزمه من الأمور الشرعية كأكثر من تُقَبَّلُ يده في زماننا، وقد رأيت منهم من يقول وقد بلغ من العمر سبعين سنة إذا تَشَهَّد. لا إله أنَّ الله، بأنَّ بدل إلاّ، فقلت له: منذ كم وأنت تقول هكذا؟ فقال: من صغري إلى اليوم. فكررت الكلمة الطيبة عليه، فما قالها على الوجه الصحيح إلا بجهد، ولا أظن ثباته على ذلك. وخبر: «لا يتخذ الله تعالى وليًّا جاهلاً، ولو اتخذه لعلّمه» ليس من كلامه عليه الصلاة والسلام، ومع ذلك لا يفيد في دعوى ولاية من ذكرناه اهـ. ويُعزى للمسناوي في «رسالة النصرة» مثل ما قال في «روح المعاني» اهـ.

وما ذكره ابن عرفة من الإجماع على أن علم الشريعة لا يكون إلا بقصد التعلم اعتمده ابن حجر الهيتمي في فتاواه الحديثية» وقوّاه جدًّا، فقال في جواب له عن معنى قولهم: ما اتخذ الله من ولي جاهل، ولو اتخذه لعلمه. ما نصه: معنى ذلك أن الله تعالى يُفيض على أوليائه الذين أتقنوا الأحكام الظاهرة والأعمال الخالصة من مواقع الإلهام والتوفيق والأحوال والتحقيق ما يفُوقون به على من عداهم، فمن ثبتت له الولاية التي لا ينشأ كمالها إلا عما ذكرنانبتت له تلك العلوم والمعارف، فما اتخذ الله وليًّا جاهلاً بذلك، ولو فرض أنه اتخذه أي: أهّلَه إلى أن يصير من أوليائه

لعلّمه، أي: لألهمه من المعارف ما يلحق به غيره، فالمراد الجاهل بالعلوم الوهبية والأحوال الخفية، لا الجاهل بمبادىء العلوم الظاهرة مما يجب تعلمه عليه، فإن هذا لا يكون وليًّا، ولا يراد للولاية ما دام على جهله بذلك، بل إذا أراد الله ولايته ألهمه تعلم ما يجب عليه، لأنه لا يمكن الإلهام فيه، فإذا تعلمه وأتقن عباداته أفاض الله تعالى عليه من علوم غيبه ما لا يُدرك بكسب ولا اجتهاد.

وبها تقررْ عُلم أن عِلْم الشرائع لا يدرك إلا بالتعليم الحسي، ألا ترى إلى ما وقع في قصة الخضر وموسى عليهما الصلاة والسلام، لكن معنى قول الخضر عليه السلام لموسى عليه الصلاة والسلام: إنك على علم لا أعلمه أنا. أي: لا أعلم خصوص شرعك أو كماله وإلا فالخضر كان له شرع آخر بناء على الأصح أنه نبي ويلزم من كونه نبيًّا أن له شرعاً غير شرع موسى. ومعنى قوله: وأنا على علم لا تعلمه أنت. أي: لا تعلم خصوص ما أُتيته، فلا ينافي أن موسى علم من المعارف والإلهامات والأحوال والخصوصيات مالم يُحِطْ به الخضر، ومما يؤيد ما قدمته ما حكاه الإمام المحقق ابن عَرَفة، حكى أن الإجماع على أن علم الشرائع لا يكون إلا بقصد التعلم، وأما الذي يعلمه لأوليائه فهو الإلهامات والأنوار والمعارف التي لا يمكن أن تحصل بسبب، بل بمحض فضل الله تعالى ومنته اهـ منه بحروفه.

قلت: انظر قوله: إن تلك الأنوار والمعارف لا تمكن بسبب. أين هو مع ما أطبقت عليه العلماء من أن الولاية تكون وهبية وكسبية، وأن النبوة لا تكون إلا وهبية اهـ .

وما قاله ابن عرفة واعتمده ابن حجر قاله كثير من العلماء، قال الشيخ زروق في «قواعده»: لا علم إلا بتعلم عن الشارع أو من ناب منابه فيما أتى به ﷺ، إذ قال عليه الصلاة والسلام: «إنما العلم بالتعلم، وإنما الحلم بالتحلم، ومن طلب الخير يؤته، ومن يتق الشر يوقه» وما تفيده التقوى إنما هو فهم يوافق الأصول، ويشرح الصدور، ويوسع العقول، ثم هو منقسم لما يدخل تحت دائرة الأحكام، ومنه ما لا يدخل تحت دائرة العبارة، وإن كان مما تتناوله الإشارة، ومنه ما لا تفهمه الضمائر وإن أشارت إليه الحقائق مع وضوحه عند مشاهده وتحقيقه عند متلقيه،

وقولنا: فهم فيه تجوز ما لإثبات أصله لا غير، فاعرف ما أشرنا إليه اهـ .

قلت: حديث: «إنما العلم بالتعلم» الذي ذكر، رواه البخاري معلقاً، ورواه ابن أبي عاصم، والطبراني من حديث معاوية مرفوعاً، بلفظ: «يا أيها الناس تعلموا، إنما العلم بالتعلم، والفقه بالتفقه، ومن يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» وإسناده حسن، ورواه أبو نُعيم الأصفهاني في «رياض المتعلمين» من حديث أبي الدرداء مرفوعاً «إنما العلم بالتعلم، وإنما الحلم بالتحلم، ومن يتحر الخير يعطه».

قال في «فتح الباري»: المعنى ليس العلم المعتبر إلا المأخوذ من الأنبياء وورثتهم على سبيل التعلم والتعليم، زاد العيني: فيفهم منه أن العلم لا يطلق إلا على علم الشريعة، ولهذا لو أوصى رجل للعلماء لا ينصرف إلا على أصحاب الحديث والتفسير والفقه اهـ .

قلت: ما قال ابن حجر الهيتمي من كون الذي يُوهب من العلوم هو المعارف والإلهامات. . . الخ يدل عليه قول المفسرين «روح المعاني» وغيره عند قوله تعالى: ﴿وعلَّمْناهُ من لدُنّا علماً﴾ [الكهف: ٦٥]: المراد به علم الغيوب، وأسرار العلوم الخفية، ويؤيده أيضاً حديث «إنما العلم بالتعلم» المذكور آنفاً، لكن يظهر لي في معنى قولهم هذا: ما اتخذ الله من ولي جاهل. . . إلخ غير ما قاله ابن حجر، فيمكن عندي إن يكون عامًا في العلوم الشرعية، والعلوم الغيبية، وأسرار العلوم الخفية، فيكون المعنى حينئذٍ أن الله تعالى إذا أراد أن يتخذه وليًا، أي يظهر ولايته السابقة في الأزل، وكان جاهلاً بالعلوم الشرعية، وجه قلبه لقصد تعلمها، وللاشتغال فيها، وعند طلبها والاشتغال فيها تحصل له الفتوحات اللدنية التي يمنحها الله تعالى لأوليائه وأصفيائه بدون معاناة درس، فيوافق ما قاله ابن بون في «وسيلته» وقاله غيره من حصول الوهب في العلم مطلقاً، فإنه قال في عد أنواع كرامات الأولياء والكشف: والعلم بلا تعلم. قال شارحه شيخنا عبد القادر: أي: بدون معاناة درس، ويرشد له قول ابن عرفة: إلا بقصد التعلم، فيفهم من كلامه أن الذي لا بد منه هو طلب العلم والاشتغال به، ولا ينافي ذلك حديث إنما العلم بالتعلم، أي: لإمكان حمله على ما ذكرنا، من كون الذي لا بد منه هو

مطلق التعلم، وليس في الحديث دلالة على أنه لا بد فيه من الاستقصاء والاستيفاء، ولا ينافيه أيضاً قول المفسرين السابق: المراد به علم الغيوب، وأسرار العلوم الخفية، لأن هذا هو الذي يوهب رأساً بدون تسبب فيه بشيء من جنسه، والعلوم الشرعية لا بد لها من الاشتغال فيها والطلب لها، وإلا لم يحصل فيها وهب، فيبقى اللفظ على عمومه من غير تخصيص، والله تعالى أعلم.

وكلام ابن حجر السابق وغيره من أن الولي لا يصح أن يكون جاهلاً بما يجب عليه تعلمه هو الذي أطبقت عليه علماء الظاهر والباطن، فإنهم مجمعون على أن علم الباطن لا يعرفه إلا من عرف علم الظاهر، وأن عبادة الجاهل غير مقبولة شرعاً، بل صاحبها معذب في النار أعاذنا الله تعالى من ذلك بمنه وكرمه وجوده، ولأجل أن العمل لا بد له من العلم، قال الإمام البخاري في «صحيحه» باب العلم قبل القول والعمل، لقوله تعالى: ﴿فاعلَمْ أنَّهُ لا إلهَ إلّا اللهُ واستغفِرْ لذنبكَ... الخ﴾ [محمد: ١٩]..ما يأتي إن شاء الله تعالى.

قال القسطلاني وابن حجر: قبل القول والعمل، لتقدمه عليهما بالذات، لأنه شرط في صحتهما، إذ إنه مصحح للنية المصححة للعمل، فنبه المؤلف على مكانته خوفاً من أن يسبق إلى الذهن من قولهم: لا ينفع العلم إلا بالعمل توهين أمر العلم والتساهل في طلبه، ثم بين أن الله بدأ بالعلم، ثم قال: واستغفر، إشارة إلى القول والعمل، وهذا وإن كان خطاباً له عليه الصلاة والسلام، فهو يتناول أمته اهـ.

وفي الحطاب ما نصه في «مختصر المدارك»: سأل رجل مالكاً عن شيء من علم الباطن، فغضب، وقال: إن علم الباطن لا يعرفه إلا من يعرف علم الظاهر، فإنه متى عرفه وعمل به فتح الله له في علم الباطن، ولا يكون ذلك إلا مع فتح القلب وتنوره، ثم قال للرجل: عليك بالدين المحض وإياك وبنيات الطريق، وعليك بما تعرف، واترك ما لا تعرف، فأشار إلى أن علم الحقيقة مواهب من الله تعالى، وإنما تحصل في الغالب بعد مجاهدات ورياضات، ولا تنتج تلك المجاهدات إلا بعد موافقتها لعلم الشريعة، وإلا كانت عبثاً واتباع هوى، فصار علم الشريعة مقدماً على غيره، وعلى هذا مضى السلف اهـ.

ويأتي قريباً إن شاء الله تعالى إشباع الكلام على العلماء والأولياء أيهما أفضل اهـ .

وبنقل كلام ابن حجر السابق في كون العلوم الشرعية لا تحصل إلا بالتعليم، واستدلاله بكلام ابن عرفة على ما قال، تعلم أن ما عزاه له شيخنا عبد القادر في «المباحث الجليلة» من أن الجاهل بمبادىء العلوم الظاهرة مما يجب عليه تعلمه قد يكون وليًا، وقال: إنه مخالف لما حكاه ابن عرفة، واحتاج إلى التوفيق بينهما، فيه تحريف، ونسبته إليه غير صحيحة، ولعل النسخة التي نقل منها كلامه أبدل فيها حرف «قد» قبل يكون من حرف «لا» قبلها، ولعله ما وقف على جميع الكلام، ولو وقف عليه لظهر له التغيير بديهة، وبما جلبناه تعلم أنه لم يقل أحد بأن الولي يصح أن يكون جاهلًا بما يجب عليه تعلمه اهـ .

وأما كون عبادة الجاهل غير مقبولة شرعاً، وصاحبها معذب في النار أعاذنا الله تعالى منها، فقد قال في «المرقاة» عند قوله ﷺ في حديث أبي الدرداء عنه أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من سلكَ طريقاً يلتمسُ فيه علماً سهَّل الله له طريقاً إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضىً بما يصنعُ، وإن العالم ليستغفر له من في السماوات ومن في الأرض، حتى الحيتان في الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً إنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر» أخرجه أبو داوود، والترمذي، وابن ماجة، وابن حبان في «صحيحه» والبيهقي ما نصه:

المراد بالعالم: الغالب عليه العلم، وهو الذي يقوم بنشر العلم بعد أدائه ما توجه إليه من الفرائض والسنن المؤكدة، والمراد بالعابد الغالب عليه العبادة، وهو الذي يصرف أوقاته في النوافل مع كونه عالماً بما تصح به العبادة. قال: وإنما حملنا الكلام على من غلب عليه أحد الوصفين، لا على عالم فقط، أو عابد فقط، لأن هذين لا فضل لهما، بل إنما هما معذبان في النار، لتوقف صحة العمل على العلم، وكمال العلم على العمل، بل ورد: ويل للجاهل مرة، وويل للعالم سبع مرات.

وورد: أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله تعالى بعلمه. لأنه يكون عليه يومئذٍ ضالاً مضلاً، وإنما شبه العالم بالقمر، والعابد بالكواكب، لأن كمال العبادة ونورها لا يتعدى من العابد، فإن نور المؤمن العابد إذا لم يكن عالماً ضعيف ونور العالم يتعدى لغيره، فيضيء بنوره المتلقى من النبي ﷺ، كالقمر يتلقى نوره من نور الشمس من خالقها عز وجل اهـ .

وفي «حاشية» العدوي على «كفاية الطالب»: أراد بالعالم من صرَفَ زمانه للتعليم والإفتاء والتصنيف ونحو ذلك، وبالعابد من انقطع للعبادة تاركاً ذلك وإن كان عالماً، ولا يراد أن العالم المفضل عار من العمل، والعابد عار من العلم، بل المراد أن علم ذلك غالب على عمله، وعمل ذلك غالب على علمه اهـ انتهى.

فعلم من هذا كله أن عبادة الجاهل وَبالٌ عليه لا اعتداد بها شرعاً، وإذا كان ذلك كذلك علم أن الجاهل بما يلزمه يستحيل شرعاً أن يكون وليًّا لله تعالى اهـ .

وما مر من أن الولي أعم من العالم هو الصحيح، وقيل: إن الولي هو العالم العامل بعلمه، فيترادفان حينئذٍ، قال ابن بون في «وسيلته»:

والأولياءُ المؤمنونَ الأتقياء فالعلماءُ العاملونَ أولياء

قال شارحه شيخنا عبد القادر: قال الإمام الشافعي: إذا لم يكن العلماء أولياء، فليس لله تعالى وليّ.

وفي الحطاب في «شرح المختصر» عزو ذلك لأبي حنيفة مع الشافعي رضي الله تعالى عنهما. وذكره في «شرح المهذب» بلفظ: إن لم يكن الفقهاء أولياء، فليس لله من ولي، فمن لم يُفتح عليه في علم الباطن فعليه بعلم الظاهر، فإن الاشتغال به من أهم المهمات، والسعي في تحصيله من أعظم العبادات، وإن لم تتيسر لقارئه الخشية فبوجود العلماء بين ظهراني المسلمين تُحفظ قواعد الإيمان والإسلام، ويظهر الدين، وتعرف كيفية التعبد لله رب العالمين اهـ .

وعلى أن العالم والولي غير مترادفين. اختلف العلماء في أيهما أفضل، فقد نقلت عن العلامة الشيخ محمد الأمين بن أحمد زيدان الجكني بيتين، مضمونهما أن مالَ

وسفيان ـ وأظنه ابن عُيينة ـ ذهبا إلى تفضيل العالم العامل على الولي العارف، وذهب الغزالي وجماعة معه إلى العكس، والبيتان هما:

سفيانُ ثمَّ مالكٌ قدْ قدَّما عن أولياءٍ عارفينَ عُلَما
راسخينَ عاملينَ عكسَ ما قالَ الغزاليُّ وبعضُ العُلَما

وفي «شرح» الشيخ جسوس ل «تصوف ابن عاشر»: ويبقى النظر فيما بين العالم العامل الذي يَنتفع الناس بعلمه إلا أنه من أهل الدليل والبرهان، وبين الولي الذي أغناه الله تعالى عن الدليل والبرهان بالشهود والعيان أيهما أفضل؟! ووجه التوقف أنه ورد في كل من الفريقين الثناء الجميل، ولما كتب العُمَريّ لمالك يحضه على الانفراد والعمل وترك اجتماع الناس عليه في العالم، كتب إليه مالك أن الله تعالى قسم الأعمال كما قسم الأرزاق، فربَّ رجل فتح له في الصلاة ولم يفتح له في الصوم، وآخر فتح له في الصدقة ولم يفتح له في الصوم، وآخر فتح له في الجهاد ولم يفتح له في الصلاة، ونشرُ العلم وتعليمه من أفضل أعمال البر، وقد رضيت بما فتح الله لي من ذلك، وما أظن ما أنا فيه بدون ما أنت فيه، ونرجو أن نكون كلنا على خير، ويجب على كل واحد أن يرضى بما قسم الله له والسلام اهـ منه.

وقال ابن زكري رحمه الله: يؤخذ من حديث: «العلماء ورثة الأنبياء، وأمناء الرسل» أن العلماء الحقيقيين المذكورين في قوله تعالى: ﴿إنّما يخْشى الله من عبادهِ العُلماءُ﴾ [فاطر: ٢٨] أفضل من الأولياء الذين لم يؤهّلوا لبث العلم ونشره، وكذا من الشرفاء الذين لم يؤهلوا لذلك، وإن كانوا أفضل من حيث البضعة، قال: وهذا هو الحق الذي انفصل عنه الأئمة المقتدى بهم.

قال أبو إسحاق الشاطبيّ: وقد أثنى الله تعالى على كل منهما، ولكل منها رتبة عالية، والجمع بينهما لا غاية فوقها كما كان عليه الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين، ومن ألحق بهم من التابعين، ثم امتازت الطريقتان، فخرج إلى جهة العلم من وفقه الله له وصار أغلب أحواله، ومال إلى جهة الانقطاع إلى العبادة غير العلم من هيأه الله تعالى له، وهما في الحقيقة طريقة واحدة، إذ شرط العالم أن

يكون عاملاً بالعلم، والعامل لا يصح عمله إلا بشرط العلم، فلا يكون العلم علماً في الشرع إلا بالعمل، ولا يكون العمل عملاً شرعاً إلا بالعلم، غير أنهما يختلفان باللقب الغالب، لأنهم يسمون العالم من كان أغلب أعماله العلم، والولي من كان غالب أعماله الانقطاع إلى التعبد، فإذا كل ولي عالم، وكل عالم ولي لله تعالى. ثم قال: وينبغي أن يُعلم أنه ليس المراد في الحديث كل من يطلق عليه اسم العالم عند الناس، وإنما المراد به أهل العلم النافع الذي لا تفارقه الخشية، وتكتنفه المهابة.

وفي «لطائف المنن»: إن كل علم تكون معه الرغبة في الدنيا، والتملق لأهلها، وصرف الهمة لاكتسابها، والجمع والادخار والمباهاة والاستكثار وطول الأمل، ونسيان الآخرة، فما أبعد صاحبه من أن يكون من ورثة الأنبياء، وهل ينتقل الموروث إلى الوارث إلا بالصفة التي كان بها عند الموروث عنه.

واعتمد الشاطبيْ تفضيل العلماء على الأولياء، كما اعتمده ابن زكري، واعتمده ابن عربي الحاتميّ كما يأتي قريباً إن شاء الله تعالى في أول فصل العارف عن الزّرقاني.

قلت: ما اعتمده هؤلاء من تفضيل العلماء العاملين على الأولياء العارفين الذي هو قول مالك وسفيان حقيقٌ بأن يعتمد، ويجعل هو الحق، لما مر من حديث فضل العالم على العابد، وقد مر لك عن غير واحد أن العابد من كانت العبادة غالبة عليه مع أنه ذو علم، وعبر عنه الشاطبي فيما مضى عنه بالولي، فلا دليل أعظم من الحديث، ولذا استدل به الإمام البخاري على قوله المار: باب العلم قبل القول والعمل.

وفي الحديث المذكور: «وإن العلماء ورثة الأنبياء». قال في «فتح الباري»: وجه مناسبته للترجمة من جهة أن الوارث قائم مقام الموروث، فله حكمه فيما قام مقامه فيه، قال: ونكّر علماً ليتناول أنواع الطرق الموصلة إلى تحصيل العلوم الدينية، وليندرج فيه القليل والكثير، وقال: «سهل الله له طريقاً إلى الجنة» أي: في الآخرة، أو في الدنيا بأن يوفقه للأعمال الصالحة الموصلة إلى الجنة، وفيه بشارة

بتسهيل العلم على طالبه، لأن طلبه من الطرق الموصولة إلى الجنة اهـ .

ثم استدل البخاري على تقدم العلم على العمل بقوله: وقال جل ذكره: ﴿إنَّما يخْشَى الله من عباده العلماءُ﴾ [فاطر: ٢٨]، وقال: ﴿وما يَعْقِلُها إلّا العالِمونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣]، ﴿وقالُوا لَوْ كنّا نسمعُ أو نعقلُ ما كُنّا في أصحاب السعير﴾ [الملك: ١٠]، وقال: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ [الزمر: ٩] وقال ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقِّهْهُ في الدين»، وقال ابن عباس: كونوا ربانيين حلماء فقهاء علماء، ويقال: الرباني الذي يربي الناس بصغار العلم قبل كباره اهـ .

أما آية ﴿إنّما يخشى الله من عباده العلماءُ﴾ فإنها يأتي الكلام عليها مستوفى إن شاء الله تعالى قريباً. وقوله: ﴿لو كُنّا نسمعُ أو نعقِلُ﴾ قال في «فتح الباري»: نسمع أي: سمع من يعي ويفهم، ونعقل عقل من يميز، وهذه أوصاف أهل العلم، فالمعنى لو كنا من أهل العلم، لعلمنا ما يجب علينا، فعملنا به، نجونا. وقال أيضاً في حديث: «يفقِهْهُ في الدين» وفي رواية: « يفهِّمْهُ في الدين »: والفقه هو الفهم، قال الله تعالى: ﴿لا يكادُونَ يفقهون حديثاً﴾ [النساء: ٧٨] والمراد: الفهم في الأحكام الشرعية. وقال في قوله. وقال ابن عباس... الخ: هذا التعليق وصله ابن أبي عاصم بإسناد حسن، والخطيب بإسنادٍ آخر حسن، ووافق ابن مسعود ابن عباس في ذلك التفسير فيما رواه إبراهيم الحَرْبيّ في «غريبه» عنه بإسناد صحيح. وقال الأصمعيّ والإسماعيلي: الرباني نسبة إلى الرب، أي: الذي يقصد ما أمره الرب بقصده من العلم والعمل. وقال ثعلب: قيل للعلماء: ربانيون، لأنهم يربون العلم، أي: يقومون به، وزيدت الألف والنون للمبالغة، والحاصل أنه اختلف في هذه النسبة هل هي نسبة إلى الرب، أو إلى التربية على هذا للعلم، وعلى ما حكاه البخاري لتعلمه، والمراد بصغار العلم: ما وضح من مسائله، وبكباره: ما دق منها، وقيل: يعلمهم جزئياته قبل كلياته، أو فروعه قبل أصوله، أو مقدماته قبل مقاصده. وقال ابن الأعرابي: لا يقال للعالم رباني حتى يكون عالماً معلماً عاملاً اهـ .

وقال العيني عند قوله تعالى: ﴿هَلْ يستَوي الذينَ يعلمونَ والذينَ لا يعلمونَ﴾: أراد بالذين يعلمون العاملين من علماء الديانة، كأنه جعل من لا يعمل غير عالم، وفيه ازدراء عظيم بالذين يقتنون العلوم ثم لا يقتنون، أو يقتنون فيها ثم يُفتنون بالدنيا، ووجه دخولها في الترجمة هو أن الله تعالى نفى المساواة بين العلم والجهل، ويقتضي نفي المساواة أيضاً بين العالم والجاهل، وفيه مدح للعلم، وذم للجهل، وقال: فَقِهَ من باب علم يعلم، ثم خص به علم الشريعة، والعالم به يسمى فقيهاً، وزاد على ما في «فتح الباري» عند كلام ابن عباس عن أبي عُبيدة: الربانيون العلماء بالحلال والحرام، وقيل: هم العلماء الصبر.

واستدل البخاري في باب فضل العلم بقوله تعالى: ﴿وقُل ربِّ زدني علماً﴾ [طه: ١١٤] وقوله تعالى: ﴿يرفعُ اللهُ الذينَ آمنُوا منكُم والذينَ أُوتوا العلمَ درجاتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

قال في «فتح الباري» عند الآية الأولى: هذه واضحة الدلالة في فضل العلم، لأن الله تعالى لم يأمر نبيه عليه الصلاة والسلام بطلب الازدياد من شيء إلا من العلم، والمراد بالعلم العلم الشرعي الذي يفيد معرفة ما يجب على المكلف من أمر دينه في عبادته ومعاملاته، والعلم بالله وصفاته وما يجب له من القيام بأمره وتنزيهه عن النقائص، ومدار ذلك على التفسير والحديث والفقه اهـ.

فانظر تفسيره للعلم الذي أمر الله تعالى نبيه بطلب الزيادة منه.

وقال العيني عند هذه الآية: وقد طلب موسى عليه السلام الزيادة، فقال: ﴿هل أتَّبِعُكَ على أن تُعلِّمَني مما عُلِّمْتَ رُشْداً﴾ [الكهف: ٦٦]، وكان ذلك لما سُئل أي الناس أعلم؟ فقال: أنا أعلم. فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه اهـ.

وكان ﷺ كثيراً ما يدعو بزيادة العلم امتثالاً لما أُمر به، فقد أخرج الترمذي وابن ماجة عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: كان رسول الله ﷺ يقول: «اللهم انفعني بما علمتني، وعلمني ما ينفعني، وزدني علماً، والحمد لله على كل حال»، وأخرج سعيد بن منصور، وعبد بن حُميد، عن ابن مسعود أنه كان يدعو:

«اللهمَّ زدني إيماناً ويقيناً وفقهاً وعلماً» اهـ .

وقال في «فتح الباري» عند آية: ﴿يرفعُ اللهُ الذينَ آمنوا منكُم﴾ قيل في تفسيرها: يرفع الله المؤمن العالم على المؤمن غير العالم، ورفعة الدرجات تدل على الفضل، إذ المراد به كثرة الثواب، وبها ترتفع الدرجات، ورفعتها تشمل المعنوية في الدنيا بعلو المنزلة وحسن الصيت، والحسية في الآخرة بعلو المنزلة في الجنة.

وفي «صحيح» مسلم عن نافع بن عبد الحارث الخُزاعي، وكان عامل عمر على مكة أنه لقيه بعَسَفان، فقال له: من استخلفت على مكة؟ فقال: استخلفت ابن أبزى مولى لنا. فقال: استخلفت مولى؟! قال: إنه قارىء لكتاب الله تعالى، عالم بالفرائض. فقال عمر: أما إن نبيكم قد قال: «إن الله يرفع بهذا الكتاب أقواماً ويضع به آخرين». وعن زيد بن أسلم في قوله تعالى: ﴿نرفعُ درجاتٍ من نشاءُ﴾ [الأنعام: ٨٣]، قال: بالعلم اهـ .

فعلم من جميع ما ذكر أن المنوه بفضله هو علم الشريعة، وأنه هو الذي أمر النبي ﷺ بطلب الزيادة منه، وهذا كله دال على فضل من له زيادة في العلم على غيره، وعليه يكون العالم الزائد في علم الشريعة أفضل من الولي الناقص عنه فيه، كما قال مالك رضي الله تعالى عنه.

والأحاديث الدالة على فضل العالم على غيره ممن لم يبلغ مبلغه في العلم كثيرة، ومن أصرحها في ذلك ما مر عن أبي الدرداء من قوله عليه الصلاة والسلام: «فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب. . الخ»

ومنها ما رواه أحمد والطبراني بإسناد جيد ـ واللفظ له ـ وابن حبان في «صحيحه» والحاكم، وقال: صحيح الإسناد، عن صفوان بن عسال رضي الله تعالى عنه قال: أتيت النبي ﷺ وهو في المسجد متكىء على بردٍ له أحمر، فقلت: يا رسول الله: إني جئت أطلب العلم. فقال: «مرحباً بطالب العلم، إن طالب العلم تحفُّه الملائكةُ بأجنحتها، ثم يركب بعضهم بعضاً حتى يبلغوا

السماء الدنيا من محبتهم لما يطلب».

وروى الطبراني في «الأوسط» عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من جاءه أجله وهو يطلب العلم، لقي الله ولم يكن بينه وبين النبيينَ إلا درجة النبوة».

وروى البزار عن أبي ذر وأبي هُريرة رضي الله تعالى عنهما أنهما قالا: لَبابٌ يتعلمه الرجل أحب إلي من ألف ركعة تطوعاً. وقالا: قال رسول الله ﷺ: «إذا جاء الموتُ لطالب العلم وهو على هذه الحالة مات وهو شهيد»، ورواه الطبراني في «الأوسط» إلا أنه قال: خير له من ألف ركعة.

وروى الطبراني: في «الكبير» عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما اكتسبَ مكتسبٌ مثلَ فضلِ علم يهدي صاحبه إلى هدى، أو يردُّه عن ردى، وما استقام دينه حتى يستقيم عمله».

وروى ابن ماجة بإسناد حسن عن أبي ذر رضي الله تعالى عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أبا ذر، لَأن تغدو فَتَعَلَّمَ آية من كتاب الله خيرٌ لك من أن تصلي مئة ركعة، ولأن تغدو فتعلم باباً من العلم عُمل به أو لم يُعمل خير لك من أن تصلي ألف ركعة».

وروى أبو منصور في الفردوس، عن عبد الله بن مسعود، عن النبي ﷺ قال: «من تعلم باباً من العلم ليعلم الناس أُعطي ثواب سبعين صديقاً».

وروى أحمد عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «إن مثل العلماء في الأرض كمثل النجوم، يُهتدى بها في ظلمات البر والبحر، فإذا انطمست النجوم أوشك أن تَضِلَّ الهداة».

وروى الترمذي ـ وقال: حسن صحيح ـ عن أبي أُمامة قال: ذُكر لرسول الله ﷺ رجلان، أحدهما عابد، والآخر عالم، فقال عليه الصلاة والسلام: «فضلُ العالم على العابدِ كفضلي على أدناكُم» ثم قال رسول الله ﷺ: «إن الله

وملائكته، وأهل السموات والأرض، حتى النملة في جُحْرِها، حتى الحوت، ليصلون على معلمي الناس الخيرَ».

وروى الأصفهانيّ وغيره عن أبي أُمامة قال: قال رسول الله ﷺ: «يُجاء بالعالم والعابد، فيقال للعابد: ادخل الجنة. ويقال للعالم: قف حتى تشفع للناس».

وروى البيهقي وغيره عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «يُبعثُ العالمُ والعابدُ، فيقال للعابد: ادخل الجنة، ويقال للعالم: قف حتى تشفع للناس بما أحسنت أدبهم».

وروى الأصفهانيّ عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «فضلُ العالم على العابد سبعون درجة، ما بين كل درجتين حضر الفرس سبعين عاماً، وذلك لأن الشيطان يُبدع البدعة للناس، فيبصرها العالم، فينهى عنها، والعابد مقبل على عبادة ربه، لا يتوجه إليها ولا يعرفها» اهـ. وحضر الفرس: عدوه.

وروى ابن ماجة والترمذي والبيهقي عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «فقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد».

وروى الدارقطني عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «ما عُبد الله بشيء أفضلَ من فقهٍ في دين، ولَفقيهٌ واحد أشد على الشيطان من ألف عابد، ولكل شيء عمادٌ وعماد هذا الدين الفقه».

وقال أبو هريرة: لأن أجلس ساعة فأفقه، أحب إلي من أن أحيي ليلة القدر. ورواه البيهقي إلا أنه قال: أحب إليّ من أن أحيي ليلة إلى الصباح اهـ.

قال في «روح المعاني»: أرجى حديث عندي في فضلهم ما رواه الإمام أبو حنيفة في «مسنده» عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «يجمعُ الله العلماء يوم القيامة، فيقول: إني لم أجعل حكمتي في قلوبكم إلا وأنا أريد بكم الخير، اذهبوا إلى الجنة، فقد غفرت لكم على ما كان منكم».

قلت: هذا الحديث رواه الطبراني في «الكبير» عن ثعلبة بن الحكم، وعن أبي موسى قال ثعلبة: قال رسول الله ﷺ: «يقول الله عز وجل للعلماء يوم القيامة إذا قعد على كرسيه لفصل عباده: إني لم أجعل علمي وحلمي فيكم إلا وأنا أريد أن أغفر لكم على ما كان منكم». وحديث أبي موسى قال: قال رسول الله ﷺ: «يبعث الله العباد يوم القيامة، ثم يميز العلماء، فيقول: يا معشر العلماء: إني لم أضع علمي فيكم لأعذبكم، اذهبوا فقد غفرت لكم» انتهى.

قال المُنذري رحمه الله تعالى: انظر إلى قوله سبحانه: علمي وحلمي، وأمعن النظر فيه، يتضح لك بإضافته إليه عز وجل أنه ليس المراد به علم أكثر أهل الزمان المجرد عن العمل به والاخلاص اهـ.

فبان لك بما نقلناه الذي هو نزر من كثير، أن انتصار ابن حجر في «فتاواه الحديثية» لما قاله الغزالي غير معول عليه. وقد قال في انتصاره هذا: إن من تعلم وعلم لله وعمل بعلمه فإن كان عالماً بالله وبأحكامه فهو من السعداء، وإن كان من أهل الأحوال العارفين بالله فهو من أفضل العارفين، إذ حاز ما حازوا، وزاد عليهم بمعرفته للأحكام وتعليم أهل الاسلام اهـ كلامه.

قلت: كلامه لا يخلو من نظر، إذ كيف يمكن أن يكون عالم راسخ في العلم عامل غير عارف لله تعالى حق المعرفة، فالمتصف بهذه الأوصاف لا بد أن يكون عارفاً، وإذا كان عارفاً كان أفضل من غيره من العارفين الذين لم يتصفوا بما اتصف به من العلم، فإن الله تعالى جعل الخشية التي هي ثمرة المعرفة مقصورة على العلماء العاملين في قوله تعالى: ﴿إنَّما يَخْشَى اللهَ من عباده العلماءُ﴾ والعلم الذي لم يكسب صاحبه خشية لا يسمى علماً، بل هو جهل ووبال، قال ابن عبد العزيز الفلالي:

العلمُ ما أكْسَبَ خشيةَ العليمْ ... وما خَلا منها فجاهلٌ مُليمْ
لذاكَ قيلَ العلمُ يدعو العَمَلا ... إن يلْفه قَرَّ وإلا ارتحَلا

وقد مر استدلال الإمام البخاري على تقدم العلم على العمل بهذه الآية،

وذلك دال على أن العلم هو ما أنتج العمل.

وفي «العيني» عند ذكر البخاري لهذه الآية: المعنى: إنما يخاف الله من عباده العلماء، أي من علم قدرته وسلطانه، وهم العلماء، قاله ابن عباس. وقال الزمخشري: المراد العلماء الذين علموه بصفاته وعدله وتوحيده وما يجوز عليه وما لا يجوز، فعظموه وقدروه وخشوه حق خشيته، ومن ازداد به علماً ازداد منه خوفاً، ومن كان عالماً به كان آمناً. وفي الحديث: «أعلمُكم باللهِ أشدُّكم له خشيةً» وقال رجل للشعبي: أفتني أيها العالم. فقال: العالم من خشي الله تعالى. وقيل: نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، وقد ظهرت عليه الخشية حتى عرفت اهـ.

وفي «ضياء التأويل» عند هذه الآية: قال الربيع بن أنس: من لم يخش الله فليس بعالم. وقال الشعبي: إنما العالم من يخشى الله تعالى. وقال ابن عطاء الله: العلم إن قارنته خشية فلك، وإلا فعليك.

وقال في «التنوير»: اعلم أن العلم حيثما تكرر في كتاب الله تعالى وفي السنة فالمراد به العلم الذي تقارنه الخشية، وحكاياتهم في هذا كثيرة.

وقال الفخر الرازي: الخشية بقدر معرفة المخشي، والعالم يعرف الله تعالى فيخافه ويرجوه، وهذا دليل على أن العالم أعلى درجة من العابد، لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّ أَكرَمَكُم عِندَ اللهِ أَتقاكُم﴾ [الحجرات: ١٣] فبين أن الكرامة بقدر التقوى، والتقوى بقدر العلم، فالكرامة بقدر العلم لا بقدر العمل، نعم العالم إذا ترك العمل قُدح في علمه، فإن من يراه يقول: لو علم لعمل اهـ.

وقال في «روح المعاني»: المراد بالعلماء: العالمون بالله تعالى، وبما يليق به من صفاته الجليلة وأفعاله الحميدة وسائر شؤونه الجميلة، لا العارفون بالنحو والصرف مثلاً، فمدار الخشية ذلك العلم لا هذه المعرفة، فكل من كان أعلم به تعالى كان أخشى.

روى الدارميّ عن عطاء قال: قال موسى عليه السلام: يا رب: أي عبادك

أحكم؟ قال: الذي يحكم للناس كما يحكم لنفسه. قال: يا رب: أي عبادك أرضى؟ قال: أرضاهم بما قسمت له. قال: يا رب: أي عبادك أخشى؟ قال: أعلمهم بي. وقال: سلك في قوله تعالى: ﴿إنما يخشى الله﴾ مسلك الكناية، من باب: العرب لا تخفر الذمم، دلالة على أن العلم يقتضي الخشية ويناسبها، وتقديم المفعول لأن المقصود بيان الخاشين والإخبار بأنهم العلماء خاصة دون غيرهم، ولو أخر لكان المقصود بيان المخشي والإخبار بأنه الله تعالى دون غيره، كما في قوله تعالى: ﴿ولا يَخْشَوْن أحداً إلاّ الله﴾ [الأحزاب: ٣٩] والمقام لا يقتضيه، بل يقتضي الأول، ليكون تعريضاً بالمنذرين المصرين على الكفر ،العناد، وأنهم جهلاء بالله تعالى وبصفاته، ولذلك لا يخشونه تعالى، ولا يخافون عقابه.

فدل تواتر علماء الحديث والتفسير على أن كل من كان أعلم بالله تعالى كان أخشى له، وأن المراد بالعلم علم الشريعة، وإذا كان ذلك كذلك عُلم أن ما قاله ابن حَجَر من تفضيل العارفين على العلماء العاملين غير موافق لكلام هؤلاء العلماء، وعلم أن العلم المقارن للعمل لا ينفك عن الخشية، وأن الصواب ما عليه مالك ومن معه اهـ.

وظاهر كلام الشيخ زروق في «قواعده» المساواة بين العارف المحقق والعالم المتقيد بالحقائق في أهلية التصوف، ونصه: لكل شيء أهل ووجه ومحل وحقيقة، وأهل التصوف لذي توجه صادق، أو عارف محقق، أو محب صادق، أو طالب منصف، أو عالم تقيده الحقائق، أو فقيه تقيده الاتساعات. لا متحامل بالجهل، أو مستظهر بالدعوى، أو مجازف في النظر، أو عامي غبي، أو طالب معرض، أو مصممّ على تقليد أكابر من عرف في الجملة اهـ.

فصـل

في حقيقة العارف وتمييزه عن غيره من الأولياء الذين لا يوصفون بهذا الوصف.

فأقول: هذا اللفظ من مصطلح القوم، والذي يظهر من كلامهم أنه أخص من الولي المطلق، فهو الواصل إلى مقام الفناء، فإن الولاية لها مراتب ودرجات بعضها فوق بعض كما قال العلماء، فمنها الصديقية وقد مر لك تفسيرها، وأنها هي التي تلي النبوة في فضل الولي، ومنها القطبانية وتأتي في فصل مستقل، ومنها غير ذلك وقد مر لك في الفصل المذكور أن مقامات الولاية أربع، وأن الرابع منها مقام المعرفة، بل قال الهيتميّ: إن العارف له رتب في الفضل والشرف بها تتفاضل الأحوال الناشئة عنها، فالمحب أفضل من المتوكل، وهو من الخائف، وهو من الراجي.

ففي الزرقاني على «المواهب»: العارف هو من أشهده الحق نفسه، وظهرت عليه الأحوال، والمعرفة حاله، هكذا ذكره الشيخ، فالعالم عنده أعلى مقاماً من العارف خلافاً للأكثر، فإن العالم من أشهده الله تعالى ألوهيته، ولم تظهر عليه حال، والعلم حاله، وقد قرر ذلك في الفتوحات، وكتاب «مواقع النجوم»، والمعرف أبلغ من العارف لأنه الدال على ما يوصل إلى ذلك، فيلزم أن يكون عارفاً.

وفي «قواعد» الشيخ زروق: النسك الأخذ بكل ممكن من الفضائل من غير مراعاة لغير ذلك، فإن رام التحقيق في ذلك فهو العابد، وإن رام الأخذ بالأحوط فهو الورع، وإن آثر جانب الترك طلباً للسلامة فهو الزاهد، وإن أرسل نفسه مع مراد الحق فهو العارف، فإن أخذ بالتخلق والتعلق فهو المريد اهـ.

وفي قاعدة أخرى له: لا بد من عبادة ومعرفة وزهادة لكل عابد وعارف

وزاهد، لكن من غلب عليه طلب العلم كان عابداً، ومعرفته وزهده تابعان لعبادته، ومن غلب عليه النظر للحق بإسقاط الخلق كان عارفاً، وعبادته وزهده تابعان لمعرفته، ومن غلب عليه ترك الفضول كان زاهداً، وعبادته ومعرفتُه تابعان لزهده، فالنسب توابع للأصول، وإلا فالطرق متداخلة، ومن فهم غير ذلك فقد أخطأ اهـ .

فبان من كلامه حقيقة الناسك والعابد والزاهد والعارف، وفي «حكم» ابن عطاء الله في تعريف العارف: ما العارف من إذا أشار وجد الحق أقرب إليه من إشارته، بل العارف من لا إشارة له لفنائه في وجوده، وانطوائه في شهوده اهـ .

قال الشيخ عبد الله الشَّرقاوي في «شرح الحكم»: أي ليس بعارف حقيقة من إذا أشار إلى شيء من أسرار الحق سبحانه وجده حاضراً معه لم يغب عنه، بل هو ملاحظه في حال إشارته، وأقرب إليه منها لبقائه مع نفسه، لأنه حينئذ ملاحظ أن هناك مشيراً ومشاراً إليه ومشاراً به، ومادام يتعقل أنه مشير والحق مشار إليه، وذلك الكلام الذي صدر منه إشارة فهو إلى الآن لم يفن عن نفسه، ولم يخرج عن دائرة حسه، فما في قوله: ما العارف نافية، والإشارة ألطف من العبارة لأنها إيماء فقط وتلويح لا تصريح، وهى التي يستعملها أهل الطريق رضي الله تعالى عنهم فيما بينهم عند ذكرهم لما يفتح الله به عليهم من الأسرار والمواجيد والأذواق، فالمشير إلى شيء من ذلك، والملاحظ لإشارته وإن وجد الله تعالى أقرب إليه منها بأن لم يغب عنه في حال الإشارة غير عارف على التحقيق، لأنه بوصف التفرقة بشهوده الأغيار، بل العارف من لا يشهد أن له إشارة وإن وقعت منه لفنائه في وجوده وانطوائه في شهوده، والضمير في هذه الألفاظ للعارف، وفي بمعنى عن، أي: لفنائه عن وجود نفسه، وانطوائه عن شهودها، ويحتمل عود الضمير في وجوده وشهوده للحق سبحانه وتعالى .

قلت: وعلى هذا تكون الفاء على بابها لا بمعنى عن، أي: إن العارف حقيقة هو الذي غاب عن الإشارة والمشير والمشار به، فإذا وقعت منه إشارة لا يشهدها ولا يشعر بها لكون المشير والمشار إليه حينئذ هو الله تعالى، لأن العارف

حينئذ في مقام الجمع، ومن كان كذلك فهو غائب عن نفسه.

قال الشيخ يوسف العجمي قدس الله سره: من تكلم في مقام الجمع فليس بمتكلم، وإنما المتكلم الله تعالى على لسان عبده، وهو قول في الخبر القدسي: «فبي يسمع، وبي يبصر، وبي ينطق».

وسئل بعضهم عن الفناء، فقال: هو أن تبدو العظمة والجلال على العبد، فتنسيه الدنيا والآخرة والدرجات والأحوال والمقامات والأذكار، وتفنيه عن كل شيء وعن عقله وعن نفسه وعن فنائه عن الأشياء وعن فنائه عن الفناء، فيغرق في التعظيم انتهى منه بحروفه. ومثله كلام ابن عباد في شرحه لها، ولكن اخترت عبارة هذا لكونها أوضح.

وقريب من تفسير ابن عطاء الله هذا للعارف قاله الترمذي الحكيم كما في الزرقاني على «الموطأ» عند حديث أبي هريرة: إن رجلاً من أسلم قال: ما نمت هذه الليلة. قال له رسول الله ﷺ: «من أي شيء؟» فقال: لدغتني عقرب. فقال رسول الله ﷺ: «إما إنك لو قلتَ حين أمسيت: أعوذُ بكلماتِ الله التاماتِ من شرِّ ما خلق لم يضرك» اهـ. قال الترمذي: هذا: أي التعوذ بكلمات الله التامات مقام من بقي له التفات لغير الله، أما من توغل في بحر التوحيد بحيث لا يرى في الوجود إلا الله لم يستعذ إلا بالله، ولم يلتجىء إلا إليه، والنبي ﷺ لما ترقى عن هذا المقام قال: أعوذ بك منك، والرجل المخاطب لم يبلغ ذلك اهـ منه.

لكن الأولى عندي في عبارته أن لا يقول: لما ترقى عن هذا المقام، فإن النبي ﷺ كان مترقياً، ولكنه يعلم كل أحد على قدر حاله الذي يليق به، فالرجل هو الذي لم يبلغ ذلك المقام لا النبي ﷺ، فإنه واصل إليه من أول وهلة اهـ.

وقد مر عن «فتح الباري» عند حديث أبي هريرة: «من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب... الخ» في فصل حقيقة الولي ما نصه: حمله بعض متأخري الصوفية على ما يذكرونه من مقام الفناء والمحو وأنه الغاية التي لا شيء وراءها، وهو أن يكون قائماً بإقامة الله تعالى له، محباً بمحبته له، ناظراً بنظره له، من

غير أن تبقى معه بقية تُناط باسم، أو تقف على رسم، أو تتعلق بأمر، أو توصف بوصف، ومعنى هذا الكلام أنه يشهد إقامة الله له حتى قام، ومحبته له حتى أحبه، ونظره لعبده حتى أقبل ناظراً إليه بقلبه اهـ .

فكلام ابن حجر هذا هو عين كلام الترمذي السابق، وهما عين ما فسر به ابن عطاء الله العارف اهـ .

قلت: لكن عبارة الشرقاوي السابقة في قوله: لكون المشير والمشار إليه حنيئذ هو الله تعالى لم يظهر لي فرق بينها وبين ما نسبه في «فتح الباري» عند الحديث السابق لأهل الزيغ من قوله: وحمله أهل الزيغ على ما يدعونه من أن العبد إذا لازم العبادة الظاهرة والباطنة حتى يصفو من الكدورات فإنه يصير في معنى الحق تعالى الله عن ذلك، وإنه يفنى عن نفسه جملة حتى يشهد أن الله هو الذاكر لنفسه... إلى آخر ما مر، فإنه لم يظهر لي فرق بين العبارتين، والله تعالى أعلم.

وفي «شرح الشيخ جسوس لابن عاشر» في حد المعرفة ما نصه: قال سيدي زروق: حقيقة المعرفة سريان باب العلم بجلال الحق أو جماله، أو هما في كلية العبد حتى لا تبقى له من نفسه بقية، فيشهد كل شيء منه وبه وله، فلا يبقى لوجود شيء نسبة عنده دونه، وهي مقدمة المحبة، والمحبة أخذ جمال المحبوب بحبة القلب، حتى لا يمكنه التفات لغيره، ولا العمل بغير ما فيه رضاه إيثاراً له على ما سواه، كما قيل: أبت المحبة أن تستعمل محبًا لغير محبوبه. وقال في «شرح الحكم»: معرفة الله عائدة لتعظيمه، إذ حجاب العزة مانع من معرفة حقيقته اهـ . وأمثال هذا من تعريف العارف كثيرة.

فصــل
في حقيقة القطب وما قيل فيه

ويستتبع الكلام عليه الكلام على الأوتاد والأبدال والنجباء والنقباء.

أمـا القطـب فقد قيل: إنه سُمي قطباً لدورانه في جهات الدنيا الأربع، كدوران الفلك في أفق السمـاء. وقيل: سمي قطبـاً لجمعه جميع المقامات والأحوال ودورانها عليه، مأخوذ من قطب الرحى، وهو الحديدة التي تدور عليها الرحى، وهو الخليفة الباطن، وسيد أهل زمانه، والقطب هو الغوث كما يأتي في حديث الكتاني الصريح به وفي غيره.

قال ابن الحاج في «المدخل»: القطب واحد، وهو أعز من أن يجتمع به إلا الواحد من الأفذاذ، ومع ذلك قل من يعرفه، لأن صفته أن الله تعالى يديره في الآفاق الأربعة من أركان الدنيا، كدوران الفلك في أفق السماء، وقد سترت أحوال الغوث وهو القطب عن العامة والخاصة غيرة من الله عليه، غير أنه يُرى عالماً جاهلاً، أبله فطناً، تاركاً آخذاً، قريباً بعيداً، سهلاً عسراً، آمناً حذراً اهـ.

وفي «المرقاة» في باب أشراط الساعة مثل هذا، وزاد: القطب، يقال له: الغوث، وهو الواحد الذي هو محل نظر الله تعالى من العالم في كل زمان، أي نظراً خاصًا يترتب عليه إفاضة الفيض واستفاضته، فهو الواسطة في ذلك بين الله وبين عبـاده، فيقسم الفيض المعنوي على أهل بلاده بحسب تقديره ومراده. قال: ويمكن عندي أن يكون عدم الاطلاع عليه أغلبيًا لثبوت القطبانية للسيد عبد القادر الجيلاني رحمه الله بلا نزاع.

قلت: ما قاله لا يجعل ما اتفقوا عليه أغلبيًا، لأن ثبوتها له إنما هو بحسب اعتقاد الناس له ذلك لظهوره وشهرته، ويمكن أن لا يكون هو القطب حقيقة.

وأوصافه الموصوف بها منافية لأوصاف الشيخ سيدي عبد القادر، وذلك يدل على أنه ليس هو اهـ .

وقال الزرقاني على «المواهب اللدنيـة»: ولا يعرفِ القطب من الأولياء إلا القليل جدًّا، بل قال جمع: لا يراه أحد إلا بصورة استعداد الرائي، فإذا رآه لم يره حقيقة. وذهب قوم إلى أن مرتبة القطبانية ثقيلة جدًّا، قل أن يقيم فيها أحد أكثر من ثلاثة أيام، وجمعٌ إلى أنها كغيرها من الولايات يقيم فيها صاحبها ما شاء الله ثم ينعزل. قال الخواص: والذي أقوله ويساعده الوجدان أنها ليس لها مدة معينة، وأن صاحبها لا ينعزل إلا بالموت، وأول من تقطب بعد النبي ﷺ الخلفاء الأربعة على ترتيبهم في الخلافة، ثم الحسن، هذا ما عليه الجمهور، وذهب بعض الصوفية إلى أن أول من تقطب بعده ابنته فاطمة، قاله بعض، ولم أره لغيره، وأول من تقـطب بعد الصحابة عمر بن عبد العزيز، وإذا مات القطب خلفـه أحـد الإمـامين لأنهما بمنزلة الوزيرين له، أحدهما مقصور على عالم الملكوت، والآخر على عالم الملك، والأول أعلى مقاماً من الثاني اهـ منه. وقد مر تفسير العوالم الأربعة في الفصل الثاني من باب ما يدعيه من الرؤية.

وفي «حاشية» الشيخ قنون في الجهاد نقلاً عن المحقق الصوفي سيدي عبد القادر الفاسيّ ما نصه: قال: اتفق الأئمة أن الخلافة والقطبانية قد اجتمعتا في كل من الخلفاء الأربعة، وأول الأقطاب الذي انفرد له الأمر الباطني الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهما اهـ منه.

وأغرب العارف الصمداني الشيخ علاء الدولة حيث قال في كتابه «العروة الوثقى» كما في «المرقاة»: إن القطب في زمان النبي ﷺ كان عم أُويس القرني عصام. قال صاحب «المرقاة» في كون القطبانية لعصام: وهو غير معروف في أنه من الصحابة أو التابعين، بخلاف أويس فإنه مشهور، وقد ورد في حقه أنه سيد التـابعين إشكـال عظيم، فإنه كيف تكون له القطبية الكبرى مع وجود الخلفاء الأربعة وسائر فضلاء الصحابة الذين هم أفضل الصحابة بعد الأنبياء بالإجماع اهـ .

قلت: ما قاله قول ساقط لا يُلتفت إليه، لأن أوصاف القطب التي مرت من أنه هو محل نظر الله تعالى من العالم، وأنه الواسطة بين الله تعالى وعباده، يقسم عليهم الفيض المعنوي يستحيل أن يوصف به أحد مع جود النبي ﷺ بين ظهراني المسلمين، لأن هذا هو وصفه الخاص به عليه الصلاة والسلام، وكذلك ما يأتي من الأوصاف كما سترى، فهذا القول يجب نبذه، ولا يذكر في الكتب إلا ليزيف اهـ.

وفي الزرقاني: قال الحافظ ابن حجر في «فتاواه» الأبدال وردت في عدة أخبار، منها ما يصح، وما لا فلا، وأما القطب فورد في بعض الآثار، وأما الغوث بالوصف المشتهر بين الصوفية فلم يثبت اهـ .

قلت: ليس في كلامه دلالة على أن الغوث غير القطب، لأن اتحادهما متفق عليه عند أئمة الصوفية، وهذه الألقاب لهم كما قاله في «المرقاة» نقلاً عن الشيخ زكريا في رسالته المشتملة على غالب ألفاظ الصوفية، فقد مر قول «المدخل»: سترت أحوال القطب وهو الغوث عن العامة. . . إلخ. وحكاه الزرقاني عن اليافعي. ومر عن «المرقاة» ذلك أيضاً، ونسبه للشيخ زكرياء في رسالته المذكورة إلى غير ذلك من كتبهم. وإذا كانا متحدين فمعنى كلام ابن حجر هو أنه أراد أن القطب ورد ذكر لفظه في بعض الآثار، وأما وروده بالوصف المشتهر بين الصوفية فلم ير له ثبوتاً في أثر، وعبر عن القطب ثانياً بالغوث لاشتهار ترادفهما عنده وعند غيره، فلا تظن مخالفة بينه وبين ما هو الثابت عند القوم من اتحادهما، والجمع بين كلام الأئمة واجب ما أمكن، وهذا التعبير شائع في كلام العرب، مستحسن عندهم من إعادة الظاهر مكان الضمير بلفظ مرادف للأول، قال الشاعر:

إذا المرءُ لم يَغْشَ الكريهةَ أَوْشَكَتْ حبالُ الهوَيْنا بالفَتى أنْ تَقَطّعا

فأتى بلفظ الفتى المرادف للمرء مكان الضمير الذي هو به اهـ .

وما ذكر من كون القطب ورد في بعض الآثار دون وصفه المشتهر لم أر التصريح به في أثر مرفوع ولا موقوف، إلا ما رواه الخطيب في «تاريخ بغداد»،

وابن عساكر في «تاريخ الشام» كلاهما عن أبي محمد عبد العزيز بن أحمد بن محمد الكتّاني، قال: النقباء ثلاث مئة، والنجباء سبعون، والبدلاء أربعون، والأخيار سبعة، والعمد أربعة، والغوث واحد، فمسكن النقباء المغرب، ومسكن النجباء مصر، ومسكن الأبدال الشام، والأخيار سياحون في الأرض، والعمد في زوايا الأرض، ومسكن الغوث مكة، فإذا عرضت الحاجة من أمر العامة ابتهل فيها النقباء، ثم النجباء ثم الأبدال، ثم الأخيار، ثم العمد، فإن أجيبوا، وإلا ابتهل الغوث، فلا تتم مسألته حتى تجاب دعوته، وقوله: إن مسكن الغوث مكة. قال فيه الزرقاني: الأصح أن إقامته لا تختص بمكة ولا بغيرها، بل هو جوال، وقلبه طواف في حضرة الحق سبحانه يقدس، لا يخرج من حضرته أبداً، ويشهده في كل جهة ومن كل جهة. وهذا هو ما مر عن ابن الحاج، من كونه يديره الله تعالى في الآفاق الأربعة.

ثم قال: ومما جاء فيه كما قال بعض المحدثين خبر أبي نُعيم مرفوعاً: إن لله تعالى في كل بدعةٍ كِيد بها الإسلام وأهله وليًّا صالحاً يذُبُّ عنه، ويتكلم بعلاماته، فاغتنموا حضور تلك المجالس بالذب عن الضعفاء، وتوكلوا على الله تعالى، وكفى بالله وكيلًا اهـ. وفسر به اليافعي الواحد الذي على قلب إسرافيل في الحديث الآتي عن ابن مسعود، فقال: الواحد الذي على قلب إسرافيل القطب، ومكانه في الأولياء كالنقطة في الدائرة التي هي مركز لها، به يقع صلاح العالم اهـ ما قيل في القطب.

قلت: وبما ذكر من صفاته وعزة الاطلاع عليه وانفراده تعلم بطلان دعوى المدعين للقطبانية في هذه العصور، فإن الواحد منهم يكون ظهوره في الناس كالشمس، وعنده أموال الملوك وسراريهم، ويدعي القطبانية، ويدعيها عشرون وأكثر في عصره، كل واحد مثله في الصفة أو قريب منه، وكل واحد من الجميع في مقر واحد يعلم مقره الجائي والماشي، وهذا ليس فيه شيء من صفة القطب الذي قال أهل الصوفية، وقد مر عن الحافظ ابن حجر أنه لم يرد فيه أثر، وأن أوصافه إنما هي عند أهل الصوفية، فلا تمكن دعوى أحد من هؤلاء المدعين

اللهم إلا أن يكذبوا الأقدمين من علماء الصوفية المنشئين لهذه الاصطلاحات، وإذا كذبوهم بطلت القطبانية بالمرة، لأنها لم تثبت أوصافها إلا عنهم، وبالله تعالى التوفيق اهـ .

وأما الأوتاد فهم أربعة في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون، وهم العمد، وهم حكم الجبال في الأرض، ولذا سموا أوتاداً، يحفظ الله بأحدهم المشرق، والآخر المغرب، والآخر الجنوب، والآخر الشمال.

وروى ابن عساكر جزءاً من حديث على الأوتاد من أبناء الكوفة. أي: أصلهم، لا أنها مقرهم.

وروى الحكيم الترمذي عن أبي الدرداء أن الأنبياء كانوا أوتاد الأرض، فلما انقطعت النبوة أبدل الله مكانهم قوماً من أمة محمد ﷺ لم يفضلوا الناس بكثرة صوم ولا صلاة، لكن بحسن الخلق والنية، وصدق الورع وسلامة القلوب للمسلمين، والنصح لله في ابتغاء مرضاته بصبر وحلم ولب وتواضع في غير مذلة، فهم خلفاء الأنبياء، قوم اصطفاهم الله لنفسه واستخلصهم لعلمه، يدفع الله بهم المكاره عن الأرض والبلايا عن الناس، وبهم يرزقون ويمطرون. قال الحكيم: فهؤلاء أمان هذه الأمة، فإذا ماتوا فسدت الأرض وخربت الدنيا، وذلك قوله تعالى: ﴿ولولا دفعُ اللهِ الناسَ بعضَهم ببعضٍ . . . الخ﴾ [البقرة: ٢٥١].

قال في «المرقاة» نقلاً عن الشيخ زكرياء: الأوتاد الأقطاب في الأقطار، يأخذون الفيض من قطب الأقطاب المسمى بالغوث الأعظم، فهم بمنزلة الوزراء تحت حكم الوزير الأعظم، فإذا مات القطب الأفخم أبدل الله من هذه الأربعة أحداً بدله غالباً اهـ .

وأما الأبدال فعددهم مختلف فيه كما يأتي.

قال في «النهاية»: أبدال الشام هم الأولياء والعباد، الواحد بَدَل كجمل، أو بِدْل كحِمْل، سموا بذلك لأنهم كلما مات منهم واحد بُدل بآخر.

قال الجوهري: الأبدال قوم من الصالحين، لا تخلو الدنيا منهم، إذا مات منهم واحد أبدل الله مكانه آخر.

قال ابن دُريد: واحده بديل.

قال في «المرقاة»: ويؤيده أنه يقال لهم بُدلاء أيضاً، فيكون نظير: شريف وأشراف وشرفاء.

وقيل: إنهم سموا أبدالاً لأنهم قد يرتحلون إلى بلد ويقيمون في مكانهم الأول شبحاً آخر شبيهاً بشبحهم الأصلي بدلاً منه، بحيث إن كل من رآه لا يشك أنه هو، أعطوا القوة على ذلك.

قال ابن عربي: وذلك البدل حقيقة روحانية، تجتمع إليها أرواح أهل ذلك الموطن الذي رحل عنه ذلك الولي، فإن ظهر شوق شديد من أناس ذلك الموطن لهذا الشخص تجسدت لهم تلك الحقيقة الروحانية التي تركها بدله، فكلمتهم وكلموها وهو غائب عنهم، وقد يكون هذا في غير البدل، لكن الفرق بينهما أن البدل يرجع ويعلم أنه قد ترك غيره، وغير البدل لا يعرف ذلك، لأنه لم يُحْكِمْ الأربعة التي يصير بها البدل بدلاً كما يأتي.

وقيل: سموا أبدالاً لأنهم أبدلوا الأخلاق الدنيوية بالشمائل الرضية، فراضوا أنفسهم حتى صارت محاسن أخلاقهم حلية أعمالهم، أو سُموا بذلك لأنهم ممن بدل الله سيئاتهم حسنات.

وقال الجيلاني: إنما سُموا أبدالاً لأنهم فَنُوا عن إرادتهم فبدلت بإرادة الحق عز وجل، فيريدون بإرادة الحق أبداً إلى الوفاة، فذنوب هؤلاء السادة أن يشركوا إرادة الحق بإرادتهم على وجه السهو والنسيان وغلبة الحال والدهشة، فيدركهم الله تعالى برحمته باليقظة والتذكرة فيرجعون عن ذلك، ويستغفرون ربهم عز وجل، ولعل ابن الفارض أشار إلى هذا المعنى بقوله:

ولَـوْ خَطَرَتْ لي في سواكَ إرادةٌ ... على خاطِري سهواً حَكَمْتُ بِرِدَّتي

فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين، قد علم كل أناس مشربهم.

قال الحافظ السيوطي في تعليقه على أبي داوود: لم يرد في الكتب الستة ذكر الأبدال إلا في حديث أم سلمة عند أبي داوود، وأخرجه الحاكم وصححه، وهو عن أم سلمة عن النبي ﷺ، قال: «يكون اختلاف عند موت خليفة، فيخرج رجل من أهل المدينة هارباً إلى مكة، فيأتيه ناس من أهل مكة، فيخرجونه وهو كاره، فيبايعونه بين الركن والمقام، ويبعث إليه البعث من الشام، فيُخسف بهم بالبيداء بين مكة والمدينة، فإذا رأى الناس ذلك أتاه أبدال الشام وعصائب أهل العراق فيبايعونه، ثم ينشأ رجل من قريش أخواله كلب، فيبعث إليهم بعثاً، فيظهرون عليهم، وذلك بعث كلب، ويعمل في الناس بسنة نبيهم، ويلقي الإسلام بجرانه في الأرض، فيلبث سنين ثم يتوفى ويصلي عليه المسلمون» اهـ.

ووردت فيهم أخبار كثيرة في غير الستة، فمنها ما رواه الخلّال من حديث أنس مرفوعاً: «الأبدال أربعون رجلاً وأربعون امرأة، كلما مات رجل أبدل الله رجلاً مكانه، وإذا ماتت امرأة أبدل الله مكانها امرأة» ورواه الطبراني بلفظ: «لن تخلو الأرض من أربعين رجلاً مثل خليل الرحمن عليه الصلاة والسلام، فبهم يُسقون، وبهم ينصرون، ما مات منهم أحد إلا أبدل الله مكانه آخر» اهـ. ومعنى بهم ينصرون على الأعداء، أي: بوجودهم أو بدعائهم وهو الأظهر، فقد فسره ابن مسعود بذلك، ولتفسيره مزية لأنه أدرى بما سمع.

ورواه ابن عدي في «كامله» بلفظ: «البدلاء أربعون، اثنان وعشرون بالشام، وثمانية عشر بالعراق، كلما مات منهم أحد أبدل الله مكانه آخر، فإذا جاء الأمر قُبضوا كلهم، فعند ذلك تقوم الساعة» اهـ.

وليس المراد بالأمر النفخة الأولى، لأن هؤلاء من خيار الخلق، وقد قال ﷺ: «لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس» رواه مسلم، وجعل قيام الساعة يعقب موتهم لأنه يقرب من قيامها، والقريب من الشيء يعده العرف عنده، أو المراد ساعتهم اهـ.

ولأبي نُعيم في «الحلية» عن ابن عمر رفعه: «خيار أمتي في كل قرن خمس مئة، والأبدال أربعون فلا الخمس مئة ينقصون، ولا الأربعون، كلما مات رجل أبدل الله مكانه آخر». قالوا: يا رسول الله، دلنا على أعمالهم. قال: «يعْفُون عمن ظلمهم، ويحسنون إلى من أساء إليهم، ويتواسَوْن فيما آتاهم الله، وهم في الأرض كلها».

وروى الحكيم الترمذي أن الأرض شكت إلى ربها انقطاع النبوة، فقال تعالى: «فسوفَ أجعلُ على ظهرك أربعينَ صدّيقاً، كلما مات منهم رجلٌ أبدلت مكانه رجلاً» اهـ. ولا يعارض هذا حديث الأبدال بالشام، رواه الطبراني بسند حسن عن عوف بن مالك، وأحمد في «مسنده» عن علي، ولفظ الأول: «الأبدال في أهل الشام، وبهم ينصرون، وبهم يرزقون» لجواز أن الشام مقرهم، ولكن يتصرفون في الأرض كلها، ولأن نصرتهم لمن هم في جوارهم أتم، وإن كانت أعم، والظاهر أن المراد بالشام جهته وما يليه من ورائه لا بخصوص دمشق الشام.

وفي «الحلية» أيضاً عن ابن مسعود رفعه: «لا يزال أربعون رجلاً من أمتي على قلب إبراهيم، يدفع الله بهم عن أهل الأرض، يقال لهم: الأبدال، إنهم لم يدركوها بصلاة ولا بصوم ولا بصدقة» قال: فبم أدركوها يا رسول الله؟ قال: «بالسخاء، والنصيحة للمسلمين» اهـ. ولا يرد على هذا قول أبي طالب في «قوته»: يصير الأبدال أبدالاً بالصمت والعزلة والجوع والسهر، لأن من بهذه الصفات يتصف بالسخاء والنصيحة.

ولابن أبي الدنيا عن علي قلت: يا رسول الله: صفهم لي؟ قال: «ليسوا بالمتنطِّعين، ولا بالمبتدعين، ولا بالمتعمقين، لم ينالوا ما نالوا بكثرة صيامٍ ولا صلاة، ولكن بسخاء الأنفس وسلامة القلوب والنصيحة لأئمتهم» اهـ. فهذه الأخبار كلها دالة على أن الأبدال أربعون.

وروى أحمد في «مسنده» والخلّال من حديث عبادة بن الصامت مرفوعاً بإسناد حسن: «لا يزال في هذه الأمة ثلاثونَ مثل إبراهيم خليل الرحمن، كلما

مات واحدٌ أبدل الله تعالى مكانه رجلاً». وفي لفظ لأحمد من حديث عبادة: «الأبــدال في هذه الأمــة ثلاثـون رجـلاً، قلوبهم على قلب إبـراهيم خليل الرحمن. . . إلخ». وفي لفظ الطبراني في «الكبير» بإسناد صحيح من حديث عبـادة: «الأبدال في أمتي ثلاثون، بهم تقوم الأرض، وبهم يُمطرون، وبهم يُنصرون» اهـ .

ففي روايات حديث عبادة هذه أن الأبدال ثلاثون، وهذا يعارض ما مر في الأحاديث الأخر من كونهم أربعين. وقال الرافعي: الأصح أنهم سبعة. وقيل: أربعة عشر. وفي «القاموس»: الأبدال قوم بهم يُقيم الله عز وجل الأرض، وهم سبعون، أربعون بالشام، وثلاثون في غيرها اهـ .

قال الـزرقـاني على «المواهب»: يُجمع بين الأحاديث بأن ثلاثين منهم قلوبهم على قلب إبراهيم، والعشرة ليسوا كذلك، كما يصرح به خبر الحكيم التـرمـذي عن أبي هريرة، ويعارضه حديث ابن مسعود المار قريباً: «لا يزال أربعون رجلاً من أمتي على قلب إبراهيم. . . الخ» وجمع بأن البدل له إطلاقان كما تفيده الأحاديث في تخالف علاماتهم وصفاتهم، أو أنهم يكونون في زمان أربعين وفي آخر ثلاثين، ورد بقوله: «ولا الاربعون» أي: ينقصون، «كلما مات رجل. . . الخ»، أو أن الأعداد اصطلاح لوقوع الخلاف في بعضهم كالأبدال، فقد يكون في ذلك العدد نظر إلى مراتب عبروا عنها بالأبدال والنقباء والنجباء والأوتاد وغير ذلك، والحديث نظر إلى مراتب أخرى، والكل متفقون على وجود تلك الأعداد، وبعد هذا لا يخفى، والأولى في الجمع بين الأحاديث أن الإخبار بالثلاثين كان قبل أن يعلمه الله بالأربعين، بدليل زيادة النساء في حديث أنس اهـ .

قلت: الظاهر في الجمع بين الأحاديث هو أنهم سبعون، أربعون بالشام، وثـلاثـون في غيرها، فحديث الأربعين يعني الذين بالشام، وحديث الثلاثين يعني غير من في الشام، ولعل هذا هو المقصود عند صاحب «القاموس».

وقوله في الحديث السابق: «على قلب إبراهيم» أي: على حال مثل قلبه،

فتخصيصه وقلبه لإفادة الصبر على البلاء بذبح الولد والاحتساب بالمولى والرضى والتلذذ بما يرضاه الحبيب، والتحبب إلى الخلق، والبذل والكرم، والمبادرة إلى التكاليف بأصدق الهمم اهـ .

وقد زعم ابن الجوزي أن أحاديث الأبدال كلها موضوعة، وسردها وطعن فيها واحداً واحداً وحكم بوضعها.

وتعقبه السيوطي بأن خبر الأبدال صحيح ، وإن شئت قلت: متواتر، يعني: تواتراً معنوياً كما أشار إليه بعد.

وقال السّخاوي: له طرق عن أنس بألفاظ مختلفة كلها ضعيفة، وساق ما ذكرناه وزيادة، ثم قال: وأحسن مما تقدم ما رواه أحمد من حديث شُريح بن عُبيد، قال: ذُكر أهل الشام عند علِي رضي الله تعالى عنه وهو بالعراق. فقالوا: العنهم يا أمير المؤمنين. قال: لا، إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: البدلاء يكونون بالشام، وهم أربعون رجلاً، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً، يُستسقى بهم الغيث، ويُنصر بهم على الأعداء، ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب. رجاله من رواة الصحيح إلا شريحاً وهو ثقة اهـ .

وقال السيوطي: حديث علي أخرجه أحمد والطبراني والحاكم من طرق أكثر من عشرة اهـ .

قال السّخاوي: ومما يقوي الحديث ويدل لانتشاره بين الأئمة قول الشافعي في بعضهم: كنا نعُدُّه من الأبدال. وقول البُخاري في غيره: كانوا لا يشُكّون أنه من الأبدال. وكذا وصف غيرهما من النقاد والحفاظ والأئمة غير واحد بأنهم من الأبدال. ويقال: ما تغرب الشمس يوماً إلا ويطوف بالبيت رجل من الأبدال، ولا يطلع الفجر من ليلة إلا ويطوف به واحد من الأوتاد، وإذا انقطع ذلك كان سبب رفعه من الأرض اهـ .

وعن معروف الكَرْخيّ: من قال: اللهم ارحم أمة محمد في كل يوم كتبه الله من الأبدال إن فعل الطاعات واجتنب المنهيات. وهو في «الحلية» عن

معروف بلفظ: من قال في يوم عشر مرات اللهم أصلح أمة محمد، اللهم فرج عن أمة محمد، اللهم ارحم أمة محمد، كتب من الأبدال اهـ. أي مصاحبةً ووصفاً بحيث يحشر معهم لا ذاتاً، فلا ينافي أن قائل ذلك يكون منهم، وإن ولد له أولاد كثيرة.

وعن غيره قال: من علامة الأبدال أن لا يولد لهم، أي: لئلا يشتغلوا بالأولاد عما أُقيموا فيه، ولا يرد على ذلك الأنبياء ونحوهم، لأن البدلاء لم يصلوا إلى مقامهم اهـ.

وروى ابن أبي الدنيا عن بكر بن خنيس قال: قال النبي ﷺ: «علامةُ أبدال أمتي أنهم لا يلعنون شيئاً أبداً اهـ. لأن اللعن الطرد والبعد عن الله، وهم إنما يقربون إلى الله ولا يبعدون عنه.

وروى الديلمي عن معاذ مرفوعاً: «ثلاث من كن فيه فهو من الإبدال، الرضى بالقضاء، والصبر عن محارم الله، والغضب في ذات الله» اهـ.

وقال يزيد بن هارون: الأبدال هم أهل العلم.

وقال أحمد: إن لم يكونوا أصحاب الحديث فمن هم.

قال الحافظ ابن رجب الحنبليّ في «فضل الشام» له: مراد أحمد بأصحاب الحديث من حفظه وعلمه وعمل به، فإنه نص أيضاً على أن أهل الحديث من عمل بالحديث لا من اقتصر على طلبه، ولا ريب أن من علم سنن النبي ﷺ وعمل بها وعلمها الناس فهو من خلفاء الرسل وورثة الأنبياء، ولا أحد أحق بأن يكون من الأبدال منه اهـ.

وقال غيره: مراده من هو مثله ممن جمع علمي الظاهر والباطن، وأحاط بالأحكام والحكم والمعارف كسائر الأئمة الأربعة ونظرائهم، فهؤلاء خيار الأبدال والنجباء والأوتاد، فاحذر أن يسوء ظنك بأحد منهم، وأن يسول لك الشيطان ومن استولى عليه ممن لم يهتدوا بنور المعرفة أن المجتهدين لم يبلغوا

تلك المرتبة، وقد اتفقوا على أن الشافعي كان من الأوتاد، وقد تقطب قبل موته. اهـ ما قيل في الأبدال ويليهم في الفضل.

النجباء فوق النقباء ودون الأبدال، مسكنهم مصر. ففي «المرقاة» من حديث علي رضي الله تعالى عنه قال: الأبدال بالشام، والنجباء بمصر، والعصائب بالعراق اهـ. ومراده أن التجمع للحروب يكون بالعراق. ثم قال: والنجباء هم المشتغلون بحمل أثقال الخلق، وكأن هذا المعنى أخذ من اللغة، ففي «القاموس»: ناقة نجيب ونجيبة وجمعه نجائب. والأنسب ما ذكر فيه أيضاً من أن النجيب بمعنى الكريم، والجمع نجباء، والمنتخب المختار، ونجائب القرآن: أفضله اهـ. ولم أر ذكر النجباء في حديث إلا هذا الحديث الذي عزاه في «المرقاة» لعلي.

وقد ذكروا في حديث الكتاني السابق هم والنقباء، فقال: إن النقباء ثلاث مئة، وإن النجباء سبعون، والنقباء هم الذين استخرجوا خبايا الأرض وهم ثلاث مئة، كما قال الكتاني، ولعل هذا المعنى أخذ من النقب بمعنى الثقب، والأظهر أن النقباء جمع نقيب: وهو شاهد القوم وضمينهم وعريفهم على ما في «القاموس» ومنه قوله تعالى: ﴿وبَعَثْنا منهمُ اثني عشرَ نقيباً﴾ [المائدة: ١٢] أي: شاهداً من كل سبط ينقب عن أحوال قومه، ويفتش عنها، أو كفيلاً يكفل عليهم بالوفاء بما أُمروا به، وعاهدوا عليه على ما في البيضاء.

ولعل مستند الكتاني في كونهم ثلاث مئة، ما أخرجه أبو نُعيم وابن عساكر عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: إن لله عز وجل في الخلق ثلاث مئة، قلوبهم على قلب آدم، ولله في الخلق أربعون قلوبهم على قلب موسى، ولله سبعة في الخلق قلوبهم على قلب إبراهيم، ولله في الخلق خمسة قلوبهم على قلب جبريل، ولله في الخلق ثلاثة قلوبهم على قلب ميكائيل، ولله في الخلق واحد قلبه على قلب إسرافيل، فإذا مات الواحد أبدل الله مكانه من الثلاثة، وإذا مات من الثلاثة أبدل الله مكانه من الخمسة، وإذا مات من الخمسة أبدل الله مكانه من السبعة، وإذا مات من السبعة أبدل الله مكانه من الأربعين، وإذا مات

من الأربعين أبدل الله مكانه من الثلاث مئة، وإذا مات من الثلاث مئة أبدل الله مكـانه من العامة، فبهم يحيي ويميت ويمطر ويُنبت ويدفع البلاء. قيل لابن مسعود: كيف بهم يحيي ويميت؟ قال: لأنهم يسألون الله إكثار الأمم فيكثرون، ويدعون على الجبابرة فيقصمون، ويستسقون فيسقون فتنبت الأرض، ويدعون فيدفع بهم أنواع البلاء اهـ.

وقـال في «المـرقـاة»: الظاهر أن النقباء خمس مئة، واستدل على ذلك بحديث ابن عمر السابق: «خيار أمتي في كل قرن خمس مئة .. الخ» فانظر أيهما أصح، فإن لكل واحد دليلاً غير صريح في مراده.

قال في «الفتـوحات»: معنى على قلب فلان أنهم يتقلبون في المعارف تقلب ذلك الشخص إذ كانت واردات العلوم الإلهية إنما ترد على القلوب، فكل علم يرد على قلب ذلك الكبير من ملك أو رسول يرد على هذه القلوب التي هي على قلبه، وربما يقول بعضهم: فلان على قدم فلان، ومعناه ما ذكر اهـ.

وقد مر قول اليافعي في بحث القطب أن الواحد الذي على قلب إسرافيل هو القطب... الخ، وقال بعضهم: لم يذكر أن أحد على قلبه ﷺ، لأنه لم يخلق الله في عالم الخلق والأمم أعز وألطف وأشرف من قلبه، فقلوب الأنبياء والملائكة والأولياء بالإضافة إلى قلبه كإضافة سائر الكواكب إلى كامل الشمس اهـ.

وهذا يرد قول ابن عربي: أن أحد الأوتاد على قلبه عليه الصلاة والسلام، فإنه قال: إن الأوتاد الأربعة على أركان البيت، كل واحد منهم على ركن منه، ويكون كل واحد على قلب نبي، فالذي على قلب آدم له الركن الشامي، وعلى قلب إبـراهيم العـراقي، وعلى قلب عيسى اليماني، وعلى قلب محمد ركن الحجر الأسود. والحديث يرد عليه، فإنه لم يذكر أن أحداً على قلبه ﷺ اهـ. هذا ملخص ما في «المواهب»، وشارحه الزرقاني، و«المرقاة»، و«المدخل» لابن الحاج.

وفي «روح المعاني» في قصة موسى والخضر عليهما الصلاة والسلام ما يخالف هذا عن ابن عربي في «الفتوحات المكية» فإنه قال في الباب الثالث والسبعين منها: إن الرسل هم الأقطاب والأئمة والأوتاد الذين يحفظ الله تعالى بهم العالم، ويصون بهم بيت الدين القائم بالأركان الأربعة: الرسالة، والنبوة، والولاية، والإيمان. والرسالة هي الركن الجامع، وهي المقصودة من هذا النوع، فلا يخلو من أن يكون فيه رسول كما لا يزال دين الله تعالى، وذلك الرسول هو القطب الذي هو محل نظر الحق، وبه يبقى النوع في هذه الدار ولو كفر الجميع، ولا يصح هذا الاسم على إنسان إلا أن يكون ذا جسم طبيعي وروح، ويكون موجوداً في هذا النوع في هذه الدار بجسده وروحه يتغذى، وهو مجلي الحق من آدم عليه الصلاة والسلام إلى يوم القيامة.

ولما توفي رسول الله ﷺ بعد ما قرر الدين الذي لا يُنسخ، والشرع الذي لا يُبدل، وكانت الأرض لا تخلو من رسول حسي بجسمه لأنه قطب العالم الإنساني، وإن تعدد الرسل كان واحد منهم هو المقصود، أبقى الله تعالى بعد وفاته عليه الصلاة والسلام من الرسل الأحياء بأجسادهم في هذه الدار أربعة: إدريس وإلياس وعيسى والخضر عليهم السلام، والثلاثة الأول متفق عليهم، والأخير مختلف فيه عند غيرنا لا عندنا، فأسكن سبحانه إدريس في السماء الرابعة، وهي وسائر السماوات السبع من الدار الدنيا، لأنها تتبدل في الدار الأخرى كما تتبدل هذه النشأة الترابية منا بنشأة أخرى، وأبقى الآخرين في الأرض فهم كلهم باقون بأجسامهم في الدار الدنيا، وكلهم الأوتاد، واثنان منهم الإمامان، وواحد منهم القطب الذي هو موضع نظر الحق من العالم، وهو ركن الحجر الأسود من أركان بيت الدين، فما زال المرسلون ولا يزالون في هذه الدار إلى يوم القيامة، وإن كانوا على شرع نبينا عليه الصلاة والسلام، ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

وبالواحد منهم يحفظ الله تعالى الإيمان، وبالثاني الولاية، وبالثالث النبوة، وبالرابع الرسالة، وبالمجموع الدين الحنيفي، والقطب من هؤلاء لا يموت أبداً، أي لا يصعق، وهذه المعرفة لا يعرفها من أهل طريقتنا إلا الأفراد الأمناء،

ولكل واحد من هذه الأمة في كل زمان شخص على قلبه مع وجودهم، ويقال لهم: النواب، وأكثر الأولياء من عامة أصحابنا لا يعرفون إلا أولئك النواب، ولا يعـرفون أولئك المرسلين عليهم السلام، فلا يعرف ما ذكرناه إلا نوابهم دون غيرهم من الأولياء انتهى.

فعلم منه القول برسالة الخضر عليه السلام، وهو قول مرجوح عند جمهور العلماء، والقولُ بحياته وبقائه إلى يوم القيامة، وكذلك عيسى عليه السلام، والمشهور أنه بعد نزوله إلى الأرض يتزوج ويولد له، ويتوفى، ويدفن في الحجرة الشريفة معه ﷺ. وقال ببقاء عيسى عليه الصلاة والسلام في الأرض، والمعلوم أنه في السماء كإدريس عليه السلام اهـ من «روح المعاني».

وجلبت كلامه ليعلم شدة مخالفته لما مر عن غيره من الصوفية، فإنه قال: إن القطب لا يكون إلاّ رسولاً حقيقيًّا، وكذلك الأوتاد والإمامان لا بد من كونهم رسـلاً، وهـذا لم يقـل به أحـد سواه، واعترف هو بأنه قل من يعرفه من أهل الطريقة، وهو مخالف أيضاً لما مر عنه من أن الأوتاد كل واحد منهم على قلب نبي، وهم على أركان البيت، فالذي على قلب آدم له الركن اليماني... الخ ما مر، فقد عزاه له الزرقاني على «المواهب» اهـ.

فصـل

في تقرير ما توجبه كليات هذا الرجل المفتري

بعد إيضاح حقيقة الولي والعارف والقطب.

فأقول: إذا علمت حقيقة هذه الثلاثة علمت دخول الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام في مفهوم الولي والعارف دخولاً أوليًا بنص الكتاب والسنة الصحيحة في الولي، وبإجماع أهل الصوفية على معنى الأخير، وإذا علمت ذلك بان لك أن قول هذا الرجل المشرع المفتري: قدماي على رقبة كل ولي من لدن خلق آدم إلى النفخ في الصور. وقوله: كل ما أعطيه كل عارف أعطي له هو، متناول لهم لغة وشرعاً، وإذا قال قائل مجيباً عنه: إن لفظ الولي صار عرفاً لا يُطلق على النبي. أجيب بأن هذا العرف لم يتقرر، وعلى تقرره لا يزيل إساءة الأدب معهم، لتناول اللفظ لهم كتاباً وسنة ولغة، فلا أقل من أن يكون موهماً، وقد مر لك ما في الموهم. وهذا العرف إن كان له وجود فإنما هو في الولي، وأما العارف فلفظه باق على ما كان عليه في اللغة والشريعة، متناول للأنبياء والرسل والملائكة، لأنهم هم أفضل العارفين، ولم يدَّعِ أحد خروجهم بعرف طارىء كما ادعى ذلك في الولي، فقد أخبر عليه الصلاة والسلام أنه أعرف العارفين. ففي «البخاري» من حديث عائشة: «إن أتقاكُم وأعرفَكُم بالله أنا» كما في رواية الأصيلي، وفي رواية غيره: «أعلمكم بالله».

قال في «فتح الباري» قوله: «إن أعلمكم بالله» ظاهر في أن العلم بالله درجات، وأن بعض الناس فيه أفضل من بعض، وأن النبي ﷺ منه في أعلى الدرجات، والعلم بالله يتناول ما بصفاته وما بأحكامه وما يتعلق بذلك، وفي الحديث أن للنبي ﷺ رتبة الكمال الإنساني لأنه منحصر في الحكمتين العلمية والعملية، وقد أشار إلى الأولى بقوله: «أعلمكم» وإلى الثانية بقوله: «أتقاكم».

فهـذا نص منـه عليه الصـلاة والسـلام على أنـه أعـرف العارفين وأعلم العالمين، والأنبياء والملائكة كذلك على قدر ترتيبهم في الفضل، وقد مر في فصل الولي أن الخشية والتقوى على قدر العلم، فكيف يخرج الرسل والأنبياء والملائكة من كليته هذه بغير نص صريح مخرج لهم، ودعوى هذا الرجل تفيد أن له من المعارف والكمالات ما تقرر للأنبياء والرسل والملائكة، وهذه الدعوى مع افترائها على الله تعالى متضمنة دعوى بلوغ رتبة الأنبياء، وذلك ردة بإجماع، ويأتي إن شاء الله تعالى بيان أن الكلية المتناولة للأنبياء المتضمنة لنقص لهم موجبة للردة أعاذنا الله تعالى منها.

وإذا سلمنا ما قال المجيب عنه المتعصب من كون الولي خاصًا بغير الأنبياء، بقي ما عدا الأنبياء من الأولياء الداخل فيهم الصحابة والخضر ولقمان وذو القرنين ومريم ابنة عمران وحواء بناء على عدم نبوة الجميع والمهدي المنتظر آخر الزمان لقوله: من لدن خلق آدم إلى النفخ في الصور، فتكون قدمه على رقبة كل واحد من هؤلاء المذكورين، فهو على مقتضى مقالته هذه أفضل من أبي بكر وعمر وجميع العشرة المبشرين بالجنة والخضر ولقمان وجميع من ذكر، وفي قوله هذا من مصادمة النصوص القرآنية والحديثية التي مصادمتها وتكذيبها كفر بإجماع كما مر من تحريره في الفصل الرابع من الباب الخامس ما لا يخفى، فقد قال تعالى في فضل بعض الصحابة على بعض وكون كل منهم داخلاً للجنة: ﴿لا يَسْتوي منكُم من أنفقَ من قبلِ الفتحِ وقاتَلَ أولئكَ أعظمُ درجةً من الذينَ أنفقُوا من بعدُ وقاتَلوا وكلاًّ وعدَ اللهُ الحسنى﴾ [الحديد: ١٠] أي الجنة، فالصحابة رضي الله عنهم أجمعين لم يصل المتأخر إسلامه منهم عن الفتح الذي هو فتح مكة على الصحيح أو الحديبية على قول إلى درجة السابق للفتح، مع أن كلاًّ منهم له الجنة، وهذا الرجل أعاذنا الله تعالى من مقالته هذه وجميع أقواله الصادرة منه قدمه على رقبة كل واحد منهم، وقد قال تعالى: ﴿لقد رضيَ اللهُ عن المؤمنينَ إذ يبايعونَكَ تحتَ الشجرةِ . . . الخ﴾ [الفتح: ١٨]، فأخبر الله تعالى برضاه عنهم، فمن لنا بأن هذا الرجل مات على الإيمان حتى نعلم أن له فضلاً ما، فضلاً عن كونه أفضل من الصحابة.

وقد أخرج مسلم وأحمد عن جابر عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يدخلُ أحدُ النار ممن بايعَ تحت الشجرة».

وأخرج الشيخان وأحمد وأبو داوود والترمذي عن أبي سعيد الخُدري قال: قال النبي ﷺ: «لا تسبُّوا أصحابي، فلو أن أحدَكم أنفقَ مثل أحد ذهباً ما بلغَ مدَّ أحدِهم ولا نصيفَه» قال في «المرقاة»: وكذا سائر طاعاتهم وعباداتهم وغزواتهم وخدماتهم.

وقال القاضي عياض: المعنى لا ينال أحدكم بإنفاق مثل أحدٍ ذهباً من الأجر والفضل ما ينال أحدهم بإنفاق مد طعام أو نصفه، لما يقارنه من مزيد الإخلاص وصدق النية وكمال النفس.

وقال الطيبي: يمكن أن يقال: إن فضيلتهم بحسب فضيلة إنفاقهم وعظم موقعه، كما قال تعالى: ﴿لا يَسْتوي منكُم من أنْفَقَ من قبلِ الفتحِ وقاتَل... الخ﴾، وهذا في الإنفاق، فكيف بمجاهدتهم وبذل أرواحهم بين يدي رسول الله ﷺ.

وأخرج علي بن حرب الطائي، وخيثمة بن سليمان. عن ابن عمر قال: لا تسبوا أصحاب محمد، فلَمنامُ أحدهم ساعة خيرٌ من عمل أحدكم عمره.

وأخرج المحامِليّ والحاكم والطبراني عن عُويم بن ساعدة مرفوعاً: «إنَّ الله اختارني واختار لي أصحاباً، وجعل لي فيهم وزراء وأنصاراً وأصهاراً، فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً، وسيأتي قوم يسّبونهم ويستنقصونهم فلا تجالسوهم ولا تشاربوهم ولا تواكلوهم ولا تناكحوهم».

وأخرج الشيخان عن عِمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: «خير أمتي قرني، ثم الـذين يلونهم، ثم الـذين يلونهم، ثم إن بعدهم قوماً يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يفون، ويظهر فيهم السمن». وفي رواية: «ويحلفون ولا يستحلفون». وفي رواية لمسلم عن أبي هريرة: «ثم يخلفُ

قوم يحبّون السمانة».

وروى النسائي وإسناده صحيح عن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «أكرِموا أصحابي فإنهم خيارُكم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب، حتى إن الرجل ليحلِفُ ولا يُستحلف، ويشهد ولا يستشهد، ألا من سره بُحْبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ، وهو من الاثنين أبعد، ولا يخلُونَّ رجل بامرأة فإن الشيطان ثالثهم، ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن».

وروى الترمذي وحسنه عن جابر عن النبي ﷺ قال: «لا تمسُّ النار مسلماً رآني أو رأى من رآني».

وروى عبد بن حُميد عن أبي سعيد الخدري وابن عساكر عن واثلة: «طُوبى لمن رآني، ولمن رأى من رآني، ولمن رأى من رأى من رآني».

وروى الطبراني والحاكم عن عبد الله بن بُسر: «طُوبى لمن رآني وآمن بي، وطوبى لمن رأى من رآني، ولمن رأى من رأى من رآني وآمن بي، طوبى لهم وحسن مآب».

وفي «شرح السنة» عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «مثلُ أصحابي في أمتي كالملح في الطعام، لا يصلُح الطعام إلا بالملح» قال الحسن: فقد ذهب ملحنا فكيف نصلح.

وروى الترمذي عن عبد الله بن بُريدة، عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من أحدٍ من أصحابي يموت بأرض إلا بُعث قائداً ونوراً لهم يوم القيامة» اهـ.

فهذا بعض ما ورد من فضل عموم الصحابة، وأما العشرة المبشرون بالجنة والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار فالوارد في فضلهم أكثر من أن يُحصى في هذا التأليف الصغير الحجم، وهذا الرجل الموجود في القرن الثاني عشر حين قال أئمة الصوفية: إن التربية انقطعت قبله بزمن طويل في القرن التاسع، يقول، ويزعم أنه أفضل منهم، بقوله هذا المتناول لهم قطعاً.

ومـا أجـاب به مجيبهم المتمحـل في «جيشـه» من أن لفظ الـولي لا يتناول الصحابي عرفاً، يقال له: من أين لنا وله بهذا العُرف؟ فإنا لا نعلم أحداً ذكر هذا العرف قبله ولا بعده.

ومما يدل على بطلان هذا العرف ما مر عن «فتح الباري» في الفصل الأول من باب ما أجاب به صاحب «بغية مستفيدهم» عند حديث: «من عادى لي وليًّا» من قوله: يستثنى منه ما إذا كان الحال يقتضي نزاعاً بين وليين في مخاصمة أو محاكمة ترجع إلى استخراج حق أو كشف غامض، فإنه جرى بين أبي بكر وعمر مشاجرة، وبين العباس وعلي... إلى غير ذلك، فإنه صريح في أن الصحابة داخلون في حديث «من عادى لي وليًّا» فمن أين للمجيب بهذا العرف؟ ولعله قال ذلك لعدم معرفته بحقيقة العرف، فإن العرف كما للقرافي، و«التبصرة الفرحونية» وغيرهما: غلبـة معنى من المعـاني على جميع البـلاد أو بعضهـا اهـ. قال الهلالي في «نور البصر»: وهو سبب ظاهر يشترك في إدراكه الخاص والعام. فأي بلد من البلاد، أو زمن من الأزمنة صار فيه لفظ الولي خاصًّا بغير الصحابي معلوماً ذلك عند العام والخاص؟! أيظن أحد أن الإنسان إذا قال: أولياء الله تعالى لهم الجنة، أو كلامهم نور وحكمة، تكون الصحابة خارجة من ذلك؟! فهذا لا يقوله عاقل، وما قال يرده ما ذكره هو بنفسه من قوله: إن اللفظ الجاري في مصطلح العلماء هو قولهم: الأنبياء معصومون، والأولياء محفوظون. فقد صرح بالمقابلة بين الأنبياء والأولياء، أيمكن أن الصحابة غير داخلين في حفظ الولاية، وقد أجرى الله العادة بأن أدلة البدعي لا بد من أن تكون متناقضة بعضها يكذب بعضاً، وقد مر لنا التنبيه على ذلك.

ومـا استدل به من كلام سيدي عبد الله من قوله: المعنى الذي يتبادر إلى الذهن من اللفظ عند عدم القرينة هو المعنى الحقيقي له، وغيره وهو ما لا يتبادر إليه إلا بالقرينة فهو المجازي ليس له فيه دليل على أن لفظ الولي مجازي إطلاقه على الصحابي، بل هو دليل عليه، أيمكن أحداً أن يقول: إن لفظ الولي لا يتبادر إطلاقه على الصحابي إلا بقرينة، فمن قال: الصحابة أولياء، أو أبو بكر ولي لا بد له من قرينة في ذلك الإطلاق وإلا لم يصح، فهذا لا يصدر من عاقل فضلاً

عن عالم.

وأبطل منه استدلاله بقول «جمع الجوامع»: إن اللفظ محمول على عرف المخاطِب، فإني لم أفهم وجه استدلاله به، فإن معنى الكلام هو أن اللفظ إذا كان له مدلول شرعي وعرفي ولغوي، وكان الخطاب من صاحب الشرع حمل على الحقيقة الشرعية، وإن كان من صاحب العرف حُمل على المتعارف عنده في لفظ الدابة مثلاً، وإن كان من صاحب اللغة حمل على الحقيقة اللغوية، فمعنى على عرف المخاطِب أي المتعارف عند المخاطِب بكسر الطاء المعهود عنده من شرع أو لغة أو عرف، لا العرف الذي مرت حقيقته.

ولعل هذا المجيب لتمحله وتعصبه ظن أنه المراد من كلام ابن السبكي، وأن معناه أن الإنسان المخاطب يكون له هو بخصوصه عرف، وعرف شيخه هو اختصاص لفظ الولي بغير الصحابي، وهذا لا أصل له لما علمت من أن العرف غلبة معنى على جميع البلاد أو بعضها، فالشخص الواحد لا يكون له عرف، فلا يمكن أن يكون للفظه محمل شرعي يحمل عليه بإخراج الصحابة منه، اللهم إلا أن يكون ما قاله المجيب من كونه مقرًّا بفضل الصحابة عليه حقًّا ثابتاً، فيكون مخرجاً لهم بالنية إذا كان صرح بفضلهم عليه هو بالخصوص، لا أن قال: إنهم أفضل من سائر الأولياء كما ذكر المجيب عنه في «جيشه» المنهزم بحمد الله تعالى، لأنه صرح بأنه هو أيضاً أفضل من جميعهم، ومزية الصحبة التي أوتيها الصحابة أوتيها هو أيضاً لما صرح به من النقل عن النبي ﷺ يقظةً لا مناماً للأحكام الكثيرة المجعولة عنده شرعاً مؤسساً يجب الاقتداء به، وهذا لا يمكن إلا للصحابة، وإذا لم تكن رؤيته حقيقة وأنقاله حقيقة كانت شريعته المبنية عليهما باطلة كما هو الحق.

وما نقله المجيب عنه ليس فيه تصريح بفضلهم عليه هو بالخصوص، والتصريح بفضلهم على غيره هو من سائر الأولياء لا يفيد تفضيلاً عليه هو لما علمت، وإذا قدرنا تقديراً جدليًّا أنه مخرج للصحابة بنيته، بقي تفضيله لنفسه على كل ولي تناوله هذا اللفظ، كالحواريين، ولقمان والخضر، ومريم، ممن نص الله تعالى عليهم في كتابه العزيز بأسمائهم صريحاً على القول بولايتهم، ولم يذكر لفظ

أحد من الصحابة رضوان الله عليهم في كتاب الله تعالى إلا زيد بن حارثة، قال العلماء: فضله الله بذلك جبراً لما فاته من تبني النبي ﷺ له، وبقي في لفظه سوء الأدب مع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين أيضاً، لتناول لفظه لهم لغة وشرعاً وعرفاً كما عرفت اهـ .

والعجب العجاب من هذا المجيب المتعصب، كيف يقر بقول شيخه هذا إن قدميه على رقبة كل ولي منذ خلق الله آدم الخ، ويطعن على العلامة أديبج في قوله:

وفَضّلوا شيخَهُم على الخَضر ... وكونُهُ شيخاً لموسى لم يَضر
والخُلْفُ في الخضر هلْ نبي ... أو مرسلٌ أو صالحٌ وليّ
وهو على كلٍّ يكونُ أفضلا ... ممّنْ عليهِ جعلوا مفضَّلا

أليس لفظ الولي على القول بولايته متناولاً له؟ أليس موجوداً بعد خلق آدم عليه السلام؟ فما معنى هذا الإنكار مع وجود اللفظ المذكور والإقرار به؟

ونص اعتراضه على العلامة أديبَج: هذا التفضيل لم يبلغنا عن الشيخ ولا عن أحد ممن يعتمد عليه من أصحابه، أما على أنه نبي أو رسول فمقطوع بفضله قطعاً على الصحابة فضلاً عن غيرهم، وأما على أنه ولي فلا نعلم نصًّا ولا إجماعاً في تفضيله على ولي معين كما زعم هو في تفضيله على شيخنا، ولا يلزم منه عدم الفضل في نفس الأمر، لأن نبينا عليه الصلاة والسلام مع كونه أفضل الخلق بإجماع قال بعضهم: لا يفاضَلُ بينه وبين نبي. لقوله: لا تفضلوني على يونُس بن متّى، وبهذا يعلم أن تفضيل الأشخاص موقوف على نص الشارع في أمته كما في الخلفاء الأربعة رضي الله تعالى عنهم انتهى بحروفه.

فانظر هذا الكلام الذي هو في غاية العمى والضلال والسقوط، أيمكن لمؤمن أن يطلب دليلاً على فضل الخضر عليه السلام الذي الصحيح فيه عند العلماء أنه نبي على رجل أميّ من القرن الثاني عشر لا يعرف ولايته إلا أتباعه الغاوون به وجميع علماء الأمة منكرون أفعاله وأقواله؟! فمتى احتاج النهار إلى دليل؟! وأي دليل أو نص بعد إخبار الله تعالى أنه آتاه رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما؟! وإخباره لموسى عليه السلام أنه أعلم منه كما في الحديث الصحيح. أجاءت آية

أو حديث على أن التجاني له رحمة من الله؟ أو أنه علمه من لدنه علماً؟! أو الإخبار المقطوع به من الله تعالى على الرحمة والعلم لا يحصُل به التفضيل على من لم يثبت له سوى الإسلام إن لم يكن مرتدًّا بما قدمنا من الزلقات، فهذا هو الضلال البعيد، أو ما أعطاه الله بنص القرآن العزيز من كونه شيخاً لموسى كليم الله تعالى، ومن الخلاف في نبوته ورسالته لا يكون نصًّا في فضله على هذا الرجل الذي لا يدري أمخلد في النار هو بسلب الإيمان منه عند النزوغ الذي لا يأمنه إلا القوم الخاسرون، ومر لك في فصل الولي أن الولي في نفس الأمر لا يتحقق إلا بنص من معصوم، لأن من الذنوب ما لا يطلع عليه إلاعلام الغيوب، مع أن الأعمال بخواتيمها وهي مجهولة... إلخ، بل الذي أخبره الصادق المصدوق بدخول الجنة لم يأمن منه، فقد قال عمر رضي الله تعالى عنه لما قيل له في خوفه من النار: أما أخبرك عليه الصلاة والسلام بأنك من أهل الجنة؟. لعله على شرط لم يقع. وما نفاه هذا الرجل المجيب من كونه لم يبلغه تفضيل أحد منهم يعنمد عليه لشيخهم على الخضر عليه السلام أثبته بعدم اعترافهم بفضله على شيخهم على القول بولايته، مع اعترافهم بكلية شيخهم المذكورة، وارتضائهم لها، وجعلهم لها وحياً من الله تعالى يجب التصديق به.

وانظر كلام هذا الرجل في قوله: إن تفضيل الأشخاص موقوف على نص الشارع فى أمته، كما في الخلفاء الأربعة... الخ تر العجب العجاب من طمس بصيرته، فقد اتى بهذا مستدلاً به على أن تفضيل العلامة اديبج للخضر عليه السلام على شيخه بدون نص من الشارع غير مقبول شرعاً، والتزم وارتضى جميع ما قاله شيخه من تفضيله لنفسه على كل ولي من خلق آدم إلى النفخ في الصور، وتفضيله لطائفة من أصحابه على أقطاب أمة محمد بحيث لا يزنون شعرة من واحد من تلك الطائفة، وتفضيل صلاته المخترعة على القرآن وسائر أنواع الذكر إلى غير ذلك من التفضيل الذي لم يرد فيه من النصوص إلا نصوص إبليس لعنه الله تعالى، فهذا الذي قاله شيخه من الترهات مُسَلَّم لا يتوقف على نص من الشارع، وفضل الخضر عليه السلام على شيخه هو يحتاج إلى نص، وما ذكر من النصوص القاطعة ليس بنص، فهذا هو الخسران المبين.

وقد نقل هذا المجيب أن شيخه قال: ليس لأحد من الرجال أن يدخل كافة أصحابه الجنة بلا حساب ولا عقاب إلا أنا وحدي. . . إلى أن قال: ووراء ذلك مما ذكر لي رسول الله ﷺ فيهم، وضمنه ﷺ لهم، أمر لا يحل لي ذكره، ولا يرى ولا يعرف إلا في الآخرة اهـ .

فأي تفضيل فوق هذا التفضيل الذي لم ينله النبي ﷺ كما مر محرراً، فضلاً عن غيره من المخلوقات، وأي مرتبة فوق هذه المرتبة لا يحل له ذكرها، فدخول الجنة بلا حساب ولا عقاب، والكون مع النبيين في أعلى عليين هو أعلى ما يوجد في الآخرة، وهذا قد ذكره، فلو كان منتهياً عما لا يحل لانتهى عن هذا من الغرور لأتباعه الضالين، وقد مر في فصل غفران الكبائر نهي العلماء عن إشاعة أحاديث الرخص فضلاً عن إشاعة أحاديث الافتراء، وهذا كله مرتضى عند المجيب، مجاباً عنه بنصهم المنزل على متبوعهم: المزية لا تقتضي التفضيل. وقد مر الكلام على هذا اللفظ في فصل مستقل في الباب الرابع من هذا الكتاب، ولكنه جعل كل ما صدر من هذا المفتري نصًّا من الشارع، وقد قررنا لك أن هذا عائد على الشريعة بالإبطال وعدم التقرر والكمال إلى يوم القيامة، انظر ما في آخر الفصل الثالث من باب ما أجاب به صاحب «بغية مستفيدهم» ولكن ﴿فإنها لا تَعمى الأبصارُ ولكن تَعْمى القلوبُ التي في الصدورِ﴾ [الحج: ٤٦] اهـ .

وبما مر من تبيين حقيقة القطب، وما قيل فيه، تعلم دخول الخلفاء الأربعة في قوله السابق: إن طائفة من أصحابه لو وزنت أقطاب أمة محمد ما وزنوا شعرة من فرد من أفرادهم، فكيف به هو؟! ووجه دخول الخلفاء الأربعة دخولاً أوليًّا في كلامه، هو أنه قد مر لك عن جميع أهل الصوفية أن القطبانية بعد موت النبي ﷺ انتقلت إلى الخلفاء الأربعة على حسب ترتيبهم في الخلافة، ثم إلى الحسن رضي الله تعالى عن الجميع، ولفظ هذا الرجل عام متناول لكل فرد من أقطاب الأمة المحمدية، ووجه عمومه هو أن أقطاب نكرة أضيفت إلى أمة، وهي معرفة لاضافتها إلى أعرف المعارف محمد عليه الصلاة والسلام، والقاعدة المتفق عليها عند أهل الأصول هي أن النكرة إذا أضيفت إلى المعرفة تعُم، ومعلوم أن أول

الناس دخولاً في الأمة الخلفاء الأربعة، فيكونون أول الناس دخولاً في أقطاب الأمة المحمدية، وياليت شعري ما معنى قوله: فكيف به هو؟! فهل ترك شيئاً لنفسه يمكن تفضيله به لنفسه على هذه الطائفة الفاضلة من أصحابه، وما الذي ترك؟ فإذا كان جميع أقطاب الأمة المحمدية لا يزن شعرة هي أخف شيء في الإنسان من فرد من أفرادهم، فما الباقي له هو؟ اللهم إلا ان يكون أراد فضله هو على غير أقطاب الأمة، وليس أحد أفضل من أقطاب الأمة إلا الأنبياء، وأما غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من أولياء الأمم الماضية فأقطاب أمة محمد ﷺ أفضل منهم، فلم يبق إلا أن يكون أراد فضله على الأنبياء، لأن مساواته لهم هي مقتضى قوله السابق: كل ما أعطيه كل عارف أُعطي له هو. فتكون هذه دالة على تفضيله لنفسه عليهم عليهم الصلاة والسلام، وتلك دالة على المساواة، هذا ما ظهر لي من تقرير كلام هذا الرجل الغالي في الدين ﴿والله يدعُو إلى دار السلام ويهدي من يشاءُ إلى صراطٍ مستقيمٍ﴾ [يونس: ٢٥].

وإذا علمت أن أصحاب النبي ﷺ أول الناس دخولاً في القطانية وهم أساسها، علمت ما في لفظ هذا الرجل المفتري من السب لهم والتنقيص، إذ أيّ منقصة لهم وسب أشد من أن يكون واحد منهم لا يزن شعرة من فرد من أفراد طائفة أكثرها جندٌ للنصارى يحتلون بهم بلاد الإسلام، منهمكين في المعاصي، لا طاعة لهم سوى هذا الورد المخترع المكذوب، وعلمت مخالفته للكتاب والسنة والإجماع، فإن أصحاب النبي ﷺ فضلهم على جميع الأمة نطق به الكتاب والسنة كما مر بعض ذلك في أول هذا الفصل، وأجمعت عليه الأمة جيلاً بعد جيل، لم يخالف فيه أحد من العصور إلى الآن، وانظر ما بين عبارة هذا الرجل في تفضيله لأصحابه على أقطاب الأمة، وعبارة النبي ﷺ في فضله هو على الأمة، وفضل أبي بكر عليها، إلى آخر ما يأتي. فقد أخرج أحمد في «مسنده» عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ذات غدوة بعد طلوع الشمس، فقال: «رأيتُ قبل الفجر كأني أُعطيت المقاليدَ والموازين، فأما المقاليد فهي المفاتيح، وأما الموازين فهذه التي يوزن بها، ووضعت في كفة ووضعت أمتي في كفة فرجحت، ثم جيء بأبي بكر فوزن بهم فرجح، ثم جيء بعمر فوزن بهم فرجح، ثم جيء

بعثمان فوزن بهم فرجح، ثم رفعت» اهـ .

فعبارة النبي ﷺ سالمة من المبالغة، مبينة للحقيقة من فضله عليه الصلاة والسلام وخلفائه على سائر الأمة، فعبر بالرجحان الدال على التفضيل من غير مبالغة ولا إفراط، مع أنه عليه الصلاة والسلام لو قال ما قال بالنسبة لنفسه الكريمة الظاهرة لم تكن فيه مبالغة ولا إفراط، وعبارة هذا الرجل الغالي فيها جعل أقطاب أمة محمد ﷺ الذين من جملتهم الخلفاء الأربعة الوارد منه ﷺ رجحان ثلاثة منهم على جميع الأمة لا وزن لهم مع فرد من أفراد طائفة من أصحابه، لأن ما لا يزن شعرة لا وزن له كما يأتي ما يفيده قريباً، فمبالغات هذا الرجل كلها خارجة عن حد العقل والشرع والعادة، لا يأتي بكلمة إلا اقشعر منها جلد السامع لها لما تتضمنه من تنقيص غيره من غير أتباعه كما في هذه الكليات، وكما مر من جميع مقالاته البشيعة اهـ .

وحديث أحمد المذكور أخرج نحوه الترمذي، وأبو داوود عن أبي بكرة، قال: إن رجلاً قال لرسول الله ﷺ رأيت كأن ميزاناً نزل من السماء، فوزنت أنت وأبو بكر فرجحت أنت، ووزن أبو بكر وعمر فرجح أبو بكر، ووزن عمر وعثمان فرجح عمر، ثم رفع الميزان، فاستاء رسول الله ﷺ، يعني: فساءه ذلك، فقال: «خلافة نبوة، ثم يؤتي الله الملك من يشاء» اهـ .

وإنما استاء من ذلك لما علم ﷺ من أن تأويل رفع الميزان انحطاط رتبة الأمور، وظهور الفتن بعد خلافة عمر، ومعنى رجحان كل عن الآخر في الميزان أن الراجح أفضل من المرجوح، وإنما لم يوزن عثمان وعلي، لأن خلافة علي على اختلاف الصحابة فرقة معه وفرقة مع معاوية، فلا تكون خلافة مستقرة متفقاً عليها، ويحتمل أن يكون المراد من الوزن وزن أيامهم، لما كان ظهر فيها من رونق الإسلام وبهجته، ثم إن الموازنة إنما تراعى في الأشياء المتقاربة مع مناسبة ما فيظهر الرجحان، فإذا تباعدت كل التباعد لم يوجد للموازنة معنى، فلهذا رفع الميزان.

قلت: انظر هذا الكلام، فإنه صريح فيما قدمته لك قريباً، من أن قول هذا الرجل الغالي: إن أقطاب الأمة المحمدية لا يزنون شعرة من فرد من أفراد طائفة

من أصحـابه معناه أنهم لا وزن لهم معهم بالمرة، فإن قوله: فإذا تباعدت كل التباعد لم يوجد للموازنة معنى، هو هذا بعينه، فأي تباعد مثل أو فوق ما لا يزن شعرة مع شيء اهـ .

قال الطيبيّ: دل إضافة الخلافة إلى النبوة على أن لا شوب فيها من طلب الملك والمنـازعة فيه لأحد، وكانت خلافة الشيخين على هذا، وكون المرجوحية انتهت إلى عثمان رضي الله تعالى عنه دل على حصول المنازعة فيها، وأن الخلافة في زمن عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما مشوبة بالملك، فأما بعدهما فكانت ملكاً عضوضاً اهـ من «المرقاة».

ولم يتعرض المجيب عنه المتمحل للجواب عن كلياته المذكورة إلا كلية قدماه على رقبة كل ولي. . . إلخ، فإنه تعرض لعدم دخول الصحابة فيها لا غير ذلك، ولم أدر ما يجيب به لو أجاب عن كلية عدم وزن أقطاب الأمة لشعرة من شعر فرد من أفراد طائفة من أصحابه اهـ .

ويا ليت شعري ما يجيب به عن قوله: إن صلاة الفاتح لو عاش العارف بالله ألف ألف سنة ولم يذكرها كان ثواب التالي لها عشر مرات أكثر منه؟! فإنهم معترفون بأنها لم تصدر من النبي ﷺ في حياته المترتب عليها الثواب الأخروي، وأنها نزلت على البكري كما مر، ولم تصدر من أحد من أولي العزم من الرسل ولا من أحد من الملائكة المقربين، فصريح قوله هذا هو أن كل جندي للإفرنج فاسق عاص تلاها عشر مرات يكونِ أكثر ثواباً من جميع الرسل والملائكة المقربين، وهذا مما لا يخالف أحد من العلماء في ردة القائل به أعاذنا الله تعالى من ذلك، وهذا من ثمرات طلب الرياسة وحب العظمة في صدور الناس، لتكثر الأتباع والهدايا، ويعظم الجاه، والله الموفق للصواب، والهادي إلى الصراطِ المستقيم اهـ .

وأمـا قوله: إن من قرأها مرة كفرت ذنوبه، ووزنت له ستة آلاف من كل تسبيح ودعاء وذكر وقع في الكون. وقوله: إن من أتى بها مرة تضاعف له بست مئة ألف صلاة من صلاة كل ملك وإنس وجن من أول خلقهم إلى وقت تلفظ الذاكر بهاَ. وقوله: إن مرة منها تعدِل تسبيح كل ملك وإنس وجن ثلاث مرات،

فهذه عبارات متقاربة المعنى، لأن قوله: وقع في الكون. هو معنى كل ملك وإنس وجن، لأن غالب من يعبد فيه من هذه الأصناف الثلاثة، ويمكن أن يكون أراد بالكون ما يعم الجمادات والحيوانات، لقوله تعالى: ﴿وإن من شيءٍ إلّا يسبِّحُ بحمدهِ﴾ [الإسراء: ٤٤] فتكون لفظة في الكون أعم من اللتين بعدها، لكنه يتفنن في المبالغة فيما يحصل من الفضل للذاكر بها، ومدار الجميع على تفضيل هذه الصلاة المخترعة التي لم ترو عن النبي ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه على جميع الكتب المنزلة من عند الله تعالى، وعلى جميع عبادة الملائكة المقربين من ذكر وتسبيح، وقد مر له التصريح بأنها تعدل ستة آلاف من القرآن، وهذا مثل ذلك، إلا أنه زاد هنا جميع الكتب المنزلة، وجميع أذكار وتسبيح وصلاة الملائكة، وإذا كانت أفضل من القرآن بما ذكر من العدد لم يبعد فضلها على ما سواه، إذ لا شيء أفضل من القرآن كما هو بديهي عند جميع المسلمين.

وفيما قاله غاية التنقيص لكلام الله تعالى وعبادة رسله وملائكته بتفضيل الفسقة اللافظين بهذه الصلاة المخترعة المختلقة عليهم بما ذكر من العدد، وقد مر لك أن الكلية المتضمنة لتنقيص معصوم ردة، والكلية لفظ عام محكوم به على كل فرد من أفراد ما يتناوله ذلك اللفظ، ككل عارف، وكل ولي، وكل ملك وإنس وجن في كلام هذا الرجل المفتري المشرع، قال في «مراقي السعود»:

وحيثُما لكل فردٍ حُكما فإنّه كُليةٌ قدْ عُلِماَ

وقال في تبيين صيغ العموم، صيغة كل أو جميع: ومعلوم عند علماء البيان أن لفظ كل إذا لم تكن معمولة لفعل منفي كانت عامة لكل فرد مما أضيفت إليه، كقوله ﷺ في الحديث الصحيح: «كل ذلك لم يكن» وإن كانت في حيز النفي بأن تأخرت عن أداته رتبة تقدمت لفظاً أو تأخرت كانت لسلب العموم، فالحكم فيها حينئذ على المجموع، كقولنا: لم يقم كل إنسان، فإنه نفي للقيام عن جملة الأفراد لا عن كل فرد، ولكن هذا الأخير أغلبي، ومن غير الغالب ﴿والله لا يحبُّ كلَّ مختالٍ فخورٍ﴾ [الحديد: ٢٣] ﴿والله لا يحبُّ كلَّ كفّارٍ أثيمٍ﴾ [البقرة: ٢٧٦] ﴿ولا تطِعْ كلَّ حلافٍ مهينٍ﴾ [القلم: ١٠] قال في «نور الاقاح»:

والشيخُ إن في غيرِ حَيْزِ النفي كُلْ   عَمَّ وإلاّ فَلِمَجْموعٍ جعلْ

وكليات هذا الرجل جميعاً من الألفاظ المتفق على تناولها لكل فرد مما أضيفت إليه، وقد نص العلماء رضوان الله عليهم على أن كل ما كان من الكليات متناولاً للأنبياء بنقص يحُكم بردة صاحبه، أعاذنا الله تعالى من ذلك إذا كان التناول واضحاً قطعيًّا، ويتردد في كفره إذا كان محتملاً.

ففي الزرقاني على «المختصر» وسلمه محشوه: لو قال لعنك الله إلى آدم فإنه يقتل، كما يقتل، كما نقله عياض عن ابن شاس، لأن في آبائه نبيًّا، وهو نوح، إذ هو أب لمن بعده، نقله حلولو اهـ.

وحاصل هذا المنزع هو ما حرره القاضي عياض في «الشفا» تحريراً شافياً، فقال: الوجه الرابع: أن يأتي من الكلام بمجمل، ويلفظ من القول مشكل، يمكن حمله على النبي ﷺ وعلى غيره، أو يتردد في المراد به من سلامته من المكروه أو شره، فهاهنا متردد النظر وحيرة العبر ومظنة اختلاف المجتهدين ووقفة استبراء المقلدين ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حيَّ عن بينة، فمنهم من غلّب حرمة النبي ﷺ، وحمى حمى عرضه، فجسر على القتل، ومنهم من عظم حرمة الدم، ودرأ الحد بالشبهة لاحتمال القول، وقتل المؤمن من الموبقات، فقد توقف أبو الحسن القابسي في قتل رجل قال: كل صاحب فندق قرنان ولو كان نبيًّا، فأمر بشده بالقيود، والتضييق عليه حتى تستفهم البينة عن جملة ألفاظه، وما يدل على مقصده هل أرادِ أصحاب الفنادق الآن، فمعلوم أنه ليس فيهم نبي فيكون أمره أخف. قال: وقد رأيت لأبي موسى عيسى بن مناس فيمن قال لرجل: لعنك الله إلى آدم أنه إن ثبت عليه ذلك قتل. قال شارحه الخفاجي: لدخول بعض الأنبياء، كنوح عليه السلام. وحُكي عن أبي محمد بن أبي زيد فيمن قال: لعن الله العرب، أو لعن الله بني إسرائيل، أو لعن الله بني آدم، وذكر أنه لم يرد الأنبياء، وإنما أراد الظالمين منهم أن عليه الأدب بقدر اجتهاد السلطان. قال شارحه الخفاجي: وهذا مبني على قاعدة هي أن العام إذا ذكر من غير قرينة على الخصوص هل يصدق في قوله أردت الخصوص، فقيل: يصدق إذا غلب على الظن أنه لم يرده اهـ. وذكر

غير هذا من أفراد هذا الوجه، فتبين لك من أمثلته ومن قول القاضي عياض: أن يأتي من الكلام بمجمل وبلفظ من القول، يمكن حمله عليه ﷺ وعلى غيره، أن كليات هذا الرجل أحسن أحوالها أن تكون داخلة في هذا الوجه، لأنها كليات متناولة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام تناولاً أوليًا ليس لها قرينة تصرفها عن ذلك التناول، ولا سيما قوله: كل عارف، وبعضها مصرح فيه بلفظ الملك، ووجه التنقيص فيها للأنبياء والملائكة واضح، وقد مر تقريره، فأي منقصة فوق أو مثل أن يكون ما أعطوه من المعارف والكمالات مثل ما أعطيه فرد من أفراد الأمة في آخر القرون، أو ثواب فرد من أتباعه أكثر من ثواب جميعهم، فإذا قلنا بدخول كلياته في هذا الوجه فقد احتطنا له، مع أن المتبادر أنها داخلة في الصريح لا في المحتمل، والله تعالى أعلم، وقد مر استيفاء الكلام على تنقيص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في الفصل الرابع والخامس من الباب الأول بما يشفي العليل، وينقع ظمأ الغليل اهـ.

وأقول: جزى الله تعالى الشيخ سيدي عبد القادر الجيلاني في قوله: قدمي هذه على رقبة كل ولي اليوم، حيث احترز مما صرح به هذا الرجل فقيد بأولياء عصره، ومع ذلك احتيج إلى الجواب عن مقالته، لكون الفضل لا يُعلم إلا من الشارع كما يأتي قريباً، وكما مر مستوفى.

والجواب عنه هو ما ذكره الشيخ زروق في «قواعده» فإنه قال: إثبات الحكم للذات ليس كإثباته لعوارض الصفات، فقوله عليه السلام: «سلمان منا أهل البيت» لاتّصافه بجوامع النسب الدينية، حتى لو كان الإيمان بالثريا لأدركه، وقد قيل في قوله عليه الصلاة والسلام: «الأقربونَ أولى بالمعروف»: إنه يعنى إلى الله، إذ لا يتوارث أهل ملتين، فالمعتبر أهل النسب الديني وفروعه مجرداً، ثم إن انضاف للبطني كان مؤكداً، فلا يلحق رتبة صاحبه بحال، قال: وبهذا أجيب عن قول الشيخ أبي محمد عبد القادر: قدمي هذه على رقبة كل ولي في زمانه، لأنه جمع من علو النسب وشرف العبادة والعلم مالم يكن لغيره من أهل وقته، ألا ترى ما روي من احتلامه في ليلة واحدة سبعين مرة، واغتساله لكلها، وفتياه للملك حلف ليعبدَنَّ الله بعبادة لا يشاركه فيها غيره بإخلاء المطاف بعد وقوف الكل دونه في ذلك

والله أعلم اهـ .

قلت: هذا إنما هو جواب عنه بحسب علمه، لأنه يمكن أن يكون على وجه الأرض فرد لم يفُقْهُ هو فيما ذكر من علوم النسب وشرف العبادة والعلم لا يعلمه هو، فيؤول الجواب إلى أنه قال ما قال على حسب علمه اهـ .

وأما هذا الرجل فقد عم الأولياء من خلق آدم إلى النفخ في الصور من غير مستند له شرعي، وقد مر لك في فصل إتمام الكلام على تفضيل بعض القرآن على بعض أن التفضيل توقيفي لا يعلم إلا من نص الشارع، واستوفينا الكلام فيه غاية الاستيفاء.

وأزيد هنا بما قاله ابن حجر في «فتاواه الحديثية» فإنه قال: وما نص ﷺ على تفضيله يكون أرجح، وإن لم يدرك سبب رجحانه، فإن لم نجد مصلحة تقتضي الرجحان ولا نصًا يكون أرجح، وإن لم يدرك سبب رجحانه، فإن لم نجد مصلحة تقتضي الرجحان ولا نصًا فيه وجب علينا التوقف حتى نعلم دليلاً شرعيًا على الأفضل، فنصرح به حينئذٍ، وإلا لم يجز لنا أن نقول على الله ما لم يقم لنا عليه دليل، ولو تساوى اثنان مثلاً في الأعمال لم يترجح أحدهما إلا بتوالي عرفانه واستمراره، لأنه شرف أي شرف، وبه يزداد صلاح الأعمال واستقامتها، فللعارف رتب في الفضل والشرف بها تتفاضل الأحوال الناشئة عنها إلى آخر ما مر في فصل العارف اهـ .

وللشعراني في كتاب «الجواهر والدرر» ما نصه: والذي أذهب إليه أن الأرواح جميعها لا يصح فيها تفاضل إلا بطريق الإخبار عن الله عز وجل، فمن أخبره الحق تعالى بذلك فهو الذي حصل له العلم التام، ومن فاضل من غير علم إلهي فليس عنده تحقيق، فإنا لو نظرنا التفاضل من حيث النشأة مطلقاً قال العقل بتفضيل الملائكة، ولو نظرنا إلى كمال النشأة وجمعيتها لحكمنا بتفضيل البشر، ومن أين لنا ركون إلى ترجيح جانب على آخر يعني من غير نص من الشارع اهـ .

ومن العجب العجيب نقل المجيب عنه المتعصب له كلام ابن عباد المار في

الفصل المذكور، وابن عباد هو قطب الصوفية باتفاقهم، ويسلمه ويرتضيه، وفيه: إن الأفضلية إنما وقعت بينهم بحكم الله بأفضلية بعضهم على بعض. . . الخ يعني الأنبياء، ومن في معناهم، وفيه: فإن تعين لنا بنص الشارع الوجه قلنا به، وإلا أمسكنا عنه، لأن التفضيل راجع إلى اختيار الله تعالى، فكيف يرتضي هذا الكلام وينقله مسلماً له من غير اعتراض عليه، ويرضى بما ذكره شيخه من تفضيل نفسه على جميع أولياء الله تعالى من لدن خلق آدم إلى النفخ في الصور، وتفضيل طائفة من أصحابه على أقطاب أمة محمد ﷺ بحيث لا يزنون شعرة من فرد من تلك الطائفة وغير ذلك مما مر مستوفى بدون نص من الشارع ولو ضعيفاً؟! ولا يستدل على ذلك إلا بالترهات التي لا يصغي لها عاقل فضلاً عن عالم من كون جميع ما ينطق به شيخه وحياً من الله تعالى أنزله على نبيه ﷺ في القرن الثاني عشر من موته عليه الصلاة والسلام، أو أنزله عليه في حياته وكتمه إلى هذا القرن، لأنه ﷺ لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يُوحى، فكان من حقه أن لا ينقل هذا الكلام أصلاً أو ينقله طاعناً فيه بطعن مقبول شرعاً، أو معترضاً به على شيخه، ولكن الملك لله تعالى، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور اهـ .

قلت: لما لم يجد هذا المتعصب المتمحل في الأجوبة جواباً لكثير من أباطيله المنقولة عنه، ولم يقدر الله له الهداية والرجوع عن شريعته الباطلة المختلقة، قال: إن محكم كلامه يقضي على متشابهه، ومطلقه يرد إلى مقيده، ومجمله إلى مبينه، ومبهمه إلى صريحه، كما قاله كثير من المشايخ في كلام ابن عربي الحاتمي. أمَا علم هذا القائل المجيب المتعصب أن الموهم والمبهم والمشكل لا يجوز ولا يقبل وضعها من غير الشارع البتة، وما وقع في كلام الصوفية من ذلك لا يؤول منه على اختلاف بين العلماء إلا ما كان جارياً على مصطلحهم المعروف، وقد أشبعنا الكلام على ذلك في الفصل الخامس والسادس من الباب السادس من هذا الكتاب فراجعه تعلم أن ما يصدر من شيخه لا تأويل له شرعاً، ولأجل ما نسب إلى ابن عربي الحاتمي مما قال اختلف العلماء في كفره.

قال الشيخ زروق في «قواعده»: سئل شيخنا أبو عبد الله القوري وأنا أسمع،

فقيل له: ما تقول في ابن عربي الحاتمي؟ فقال: أعرف بكل فن من أهل كل فن. قيل له: ما سألناك عن هذا. قال: اختلف فيه من الكفر إلى القطبانية. قيل فما ترجح؟ قال: التسليم اهـ. ونقل مثله عن عز الدين بن عبد السلام وغيره من العلماء اهـ.

فهذا الحاتمي مع ما اشتهر به من العلم والمعرفة والذوق والقدم الراسخ قيل فيه بالكفر لأجل متشابهه، فكيف بشيخه هو الذي لم يشتهر بشيء، ولم يوجد له إلا الأباطيل المتداولة بين أتباعه لا غير ذلك، والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، وقد مر أزيد من هذا في فصل الأسقم؟

وخلاصة حال هذا الرجل هي كما مر التنبيه عليه أنه مدع للرسالة، مستتر عن الناس بعزو ما يقول من شريعته المختلقة للنبي عليه الصلاة والسلام، مثبت لنفسه جيمع ما ثبت للنبي ﷺ من الخصائص والفضائل، كقوله كما في «منية مريدهم» و «بغية مستفيدهم»: إذا جمع الله خلقه في موقف القيامة وضع لي منبر من نور، فأرقاه بحمد الله تعالى رقي المبرة والكرامة، ثم ينادي مناد يسمعه كل من حضر: هذا إمامكم الذي كان منه مددكم فيما مضى لكم من أيام دنياكم اهـ. فأي لفظ أبشع من هذا وأوجب للكفر؟ فالمحشر فيه جميع الرسل والأنبياء، وهو إمام الكل الممد له، فهذا هو الكفر الصريح والبهتان القبيح، وكأنه يحاكي بما أثبت لنفسه من وضع منبر له وارتقائه عليه ما أخرجه البيهقي في حديث: «وأول من يُكسى من الجنة إبراهيم، يُكسى بحلة من الجنة، ويؤتى بكرسي، فيطرح عن يمين العرش، ثم يؤتى بي فأُكسى حلة من الجنة لا يقوم لها البشر» وفيه أنه يجلس على الكرسي عن يمين العرش اهـ.

لكن ما في حديث التجاني الجاني من نداء المنادي بأنه إمام جميع أهل المحشر الذي كان منه مددهم في الدنيا زائد على ما في حديثه ﷺ إلى غير هذا مما ذكرته في هذا الكتاب وما لم أذكره، وزاد لنفسه خصائص لم تذكرها العلماء للنبي ﷺ ولم تثبت له، ككون من رآه يدخل الجنة بلا حساب ولا عقاب ولو كان كافراً، ومثبت لأصحابه من الخصائص ما ثبت لأصحابه ﷺ، ككون من آذى أحداً من أتباعه مؤذياً للنبي ﷺ، والمحب لهم محب له ﷺ، فسبحان الله كيف يقول مؤمن بالله

واليوم الآخر: إن من آذى فاسقاً منهمكاً في المعاصي لا دين له إلا هذا الورد البدعي مؤذ للنبي ﷺ؟! والفاسق يجب بغضه كما في الحديث الصحيح، وقد قال تعالى: ﴿لا تَجِدُ قوماً يؤمنونَ باللهِ واليومِ الآخرِ يوادّونَ من حادَّ اللهَ ورسولَه ولو كانُوا آباءَهم. . . ﴾ [المجادلة: ٢٢] قال في «روح المعاني»: هذه الآية ظاهرة في الكافر، وظاهر بعض الآثار شموله للفاسق، والأخبار مصرحة بالنهي عن موالاة الفاسقين كالمشركين، بل قال سفيان: يرون أن الآية نزلت فيمن يخالط السلطان.

وأخرج الديلمي من حديث معاذ قال: قال رسول الله ﷺ: «اللهم لا تجعل لفاجرٍ» وفي رواية: «ولا لفاسق عليَّ يداً ولا نعمةً فيوده قلبي، فإني وجدت فيما أنزل إليَّ ﴿لا تَجِدُ قوماً يؤمنونَ باللهِ واليومِ الآخرِ. . . الآية﴾»

وحكى الكواشي عن سهل أنه قال: من صحح إيمانه، وأخلص توحيده، فإنه لا يأنس إلى مبتدع ولا يجالسه ولا يؤاكله ولا يشاربه ولا يصاحبه، ويظهر له من نفسه العداوة والبغضاء، من داهن مبتدعاً سلبه الله تعالى حلاوة الإيمان، ومن تحبب إلى مبتدع يطلب غز الدنيا أو عرضاً منها أذله الله تعالى بذلك العز، وأفقره بذلك الغنى، ومن ضحك إلى مبتدع نزع الله تعالى نور الإيمان من قلبه، ومن لم يصدق فليجرب، ومن العجب أن بعض المنتسبين إلى المتصوفة وليس منهم ولا قلامة ظفر يوالي الظلمة، بل من لا علاقة له بالدين منهم، وينصرهم بالباطل، ويظهر من محبتهم ما يضيق عن شرحه صدر القرطاس، وإذا تليت عليه آيات الله وأحاديث رسوله عليه الصلاة والسلام الزاجرة عن مثل ذلك يقول: سأعالج نفسي بقراءة ورقتين من كتاب المثنوي الشريف، وهذا لعمري هو الضلال البعيد، وينبغي للمؤمنين اجتناب مثل هؤلاء اهـ.

وقال الفخر الرازي عند هذه الآية: وبالجملة، فالآية زجر عن التودد إلى الكفار والفساق، وعن النبي ﷺ أنه كان يقول: «اللهم لا تجعل لفاجر ولا لفاسق عندي نعمة، فإني وجدت فيما أوحيت: ﴿لا تجدُ قوماً. . . الخ﴾ اهـ.

وأخرج ابن أبي شيبة، والحكيم الترمذي في «نوادر الأصول» وابن أبي حاتم،

عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: أحبَّ في الله، وأبغض في الله، وعادِ في الله، ووالِ في الله، فإنما تنال ولاية الله بذلك، ثم قرأ: ﴿لا تجدُ قوماً يؤمنونَ باللهِ واليومِ الآخرِ يوادّونَ... الآية﴾.

وأخرج أبو نُعيم في «الحلية» عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أوحى الله إلى نبي من الأنبياء أن قُل لفلانٍ العابد: أما زهدك في الدنيا فتعجلت راحة نفسك، وأما انقطاعك إليّ فتعززت بي، فماذا عملت فيما لي عليك؟ قال: يا رب: وما لك علي؟ قال: هل واليت وليًّا أو عاديت لي عدوًّا» اهـ. إلى غير هذا من الأحاديث، وكلام العلماء في أن الفاسق يجب بغضه وتحرم مجالسته، وأصغر كتاب يقرؤه المبتدؤون والأطفال في فقه مالك كتاب الأخضري، قال في مقدمته: ولا تحل له صحبة فاسق، ولا مجالسته لغير ضرورة. وهذا الرجل المخترع قال: إن آخذي ورده الذي أكثرهم جند للنصارى، يحتلون بهم بلاد الإسلام، لا يدينون الله تعالى بدين، معتمدين على ما غرهم به هذا الرجل المفتري من زخرف القول وغروره، من آذاهم آذى النبي ﷺ، حكمهم في ذلك حكم أصحابه ﷺ المقتفين آثاره، المتخلقين بما له عليه الصلاة والسلام من الأخلاق الحميدة.

وأعظم شيخ من آخذي ورده اليوم في بلاد شنقيط رجل قاطن في عاصمة الفرنسيين دمرهم الله تعالى في بلاد السودان، تحت خوبة النصارى، أكثر آخذي الورد عنه صنادرتهم وجنودهم، متعزز بهم غاية التّعزز، تشد إليه الرحال من كل فج عميق، يعتقدون أنه القطب الوحيد في هذا الزمان، وأين هذا ممن قال فيه «روح المعاني»: ومن العجب أن بعض المنتسبين إلى المتصوفة وليس منهم ولا قلامة ظفر يوالي الظلمة... إلى آخر ما مر، فهذا موال للكفار، تارك للهجرة، تارك للبعد من الكفار قيد شبر، كأنه جعل الفرار إليهم والسكنى معهم هو المعنى بحديث «من فر بدينه من أرض إلى أرض ولو كان شبراً استوجب الجنة، وكان رفيق محمد وإبراهيم عليهما السلام» والحديث رواه الثعالبي مرسلاً، وهذا الرجل يسمّى حمى الله.

قلت: ولعل هذا الاسم ألهم علام الغيوب أهله تسميته به، لكونه حمى الله في أرضه، أي: محارمه، كما في الحديث الصحيح: «ألا إن حمى الله في أرضه محارمه» فأطلق عليه هذا الاسم مبالغة كما في عدل، كأنه هو بجسمه وعرضه معاصي الله تعالى في أرضه، لكثرة صدورها منه، كما ألهم جد النبي ﷺ تسميته له محمداً رجاء أن يحمد في السماء والأرض، فحقق الله رجاءه، وأهل هذا الرجل ألهمهم هذا الاسم وحقق معناه في مسماه، فمثل هذا الرجل كيف ينطبق عليه اسم الإسلام عند من يعرف الإسلام، فضلاً عن القطبانية والتربية المعدومين منذ زمن بعيد اهـ .

وزاد هذا الرجل المشرع في خصائص أصحابه خصلة لم ترو لأصحابه عليه الصلاة والسلام، وإن كان لهم من السنن الحسنة المتبوعة ما يقتضي ذلك كما مر التنبيه عليه في فضل السلف على الخلف، وهي أنهم يكتب لهم أجر كل عمل صالح عمله أحد من المسلمين وهم نيام بدون كسب منهم ولا سبب، إلى غير ذلك من الأباطيل، وقد مر تزييف مفترياته جميعاً بما لا مزيد عليه، فكل فضيلة سمعها للنبي ﷺ أو لأصحابه أثبتها لنفسه، وأثبت لأتباعه ما ثبت لأصحابه عليه الصلاة والسلام، ويزيد ما شاء من نفسه لنفسه ولأتباعه، فلم أجد له مثيلاً فيما مضى من الزمان في قولهم عنه كما في «منية مريدهم»:

يُعطي ويمنعُ ويسلبُ فَمَنْ كمثلِهِ من الورى في ذا الزَّمَنْ

إلا ما ذكر في «المعيار» في نوازل الردة أعاذنا الله تعالى منها في سؤال لمحمد بن العباس عن رجل ينسب إلى الصلاح، ويزعم أموراً لا يدعيها عاقل، يقول: نرى جبريل، ويقول لي، ونسمع منه، ويقول للظلمة: من يشتري مني شياخته بشيخه، ونعزل مضاده. . . إلى آخر ما ورد في السؤال والجواب، فراجعه إن شئت.

فالتجاني مثل هذا الرجل في كونه بيده العطاء والمنع، إلا أن هذا الرجل يعزو ما شاء لجبريل عليه السلام، والتجاني يعزو ما شاء للنبي ﷺ، وليس العزو لجبريل بأبعد من العزو للنبي عليه الصلاة والسلام، بل العزو له لا يمكن إلا مصحوباً

بالعزو لله تعالى إما بواسطة ملك أو بدونها، لقوله تعالى: ﴿وما ينطِقُ عن الهوى إن هُو إلاّ وحيٌ يُوحى﴾ [النجم: ٣، ٤]، ولا بد مع ذلك من كونه علمه في الحياة وكتمه جاشاه من ذلك إلى المهات، بل إلى وجود التجاني كما مر عنه، أو علمه بعد المهات علماً طارئاً بوحي من الله تعالى، وكلا الأمرين محال شرعاً وعقلاً، كما مر مستوفى.

اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد، فأنت المعطي، وأنت المانع، فأعطنا سعادة الدارين مع كفاية همّيهما، وأجرنا من خزي الدنيا وعذاب الآخرة، وقنا من فتن آخر الدهر وشروره، وتوفنا على كامل الإيمان والإحسان، واجعلنا مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين في أعلى عليين بفضلك ورحمتك يا أرحم الراحمين، ويا أكرم الأكرمين، وصلى الله تعالى على سيد المرسلين، وعلى آله وأصحابه الطاهرين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وهذا آخر الكلام على ما تعرضت له من زلقات هذا الرجل المفتري، وما تعرضت في هذا الكتاب إلا لبعض مقالاته الموجبة للردة إما إجماعاً أو على الخلاف كما يعلم من مراجعته، ولم آت منها إلا بالنزر القليل، وأما المقالات المحرمة التي لا توجب الردة عند العلماء فلم أتعرض لشيء منها البتة، ويأتي إن شاء الله تعالى قريباً في الخاتمة السبب الذي حملني على التعرض لما تعرضت له منها.

خاتمة

الفصل الأول

في السبب الذي حملني على التعرض لبعض زلقات هذا الرجل المفتري، وفي بيان حكم الإنكار على أهل البدع.

فأقول: اعلم أني ما تعرضت في هذا الكتاب للنقد على ما نقدت من مسائله البشيعة إلا غيرة على الشريعة الحنيفة، وذبًّا عن جناب الحضرة النبوية فيما نسب إليه هذا الرجل مما لا يليق بمنصبه الشريف، فرجوت الدخول في قوله ﷺ فيما أخرجه الحاكم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: «ما ظهر أهل بدعة إلا أظهر الله فيهم حجة على لسان من شاء من خلقه».

وفيما أخرجه أبو نُعيم مرفوعاً: «إن لله تعالى في كل بدعة كِيْدَ بها الإسلام وأهله وليًا صالحاً يذُبُّ عنه، ويتكلم بعلاماته، فاغتنموا حضور تلك المجالس بالذب عن الضعفاء، وتوكلوا على الله تعالى، وكفى بالله وكيلا» اهـ.

وفيما أخرجه ابن عديّ من طرق كثيرة كلها ضعيف، يقوي بعضها بعضاً، حتى صار حسناً كما جزم به ابن كيكلدي العلائي من حديث أسامة بن زيد رضي الله تعالى عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «يحمِلُ هذا الدين من كل خلفٍ عُدوله، ينفون عنه تحريف الغالينَ، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين» اهـ.

وفيما أخرجه الترمذي عن بلال بن الحارث المزني قال: قال رسول الله ﷺ: «من أحيا سنة من سنتي قد أُميتت بعدي فإن له من الأجر مثل أجور من عمِلَ بها لا ينقُصُ ذلك من أجورهم شيئاً، ومن ابتدع بدعة ضلالة لا يرضاها الله ورسوله كان عليه من الإثم مثل آثام من عمل بها لا ينقص ذلك من أوزارهم شيئاً»

اهـ . ورواه ابن ماجة عن كثير بن عبد الله بن عمرو.

وفيها أخرجه الترمذي أيضاً عن عمرو بن عوف، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الدين ليأرز إلى الحجاز كما تأرز الحية إلى جحرها، وليعقلن الدين من الحجاز معقل الأروية من رأس الجبل، إن الدين بدأ غريباً وسيعود كما بدأ، فطوبى للغرباء، وهم الذين يصلحون ما أفسد الناس من بعدي من سنتي» اهـ .

وفيها أخرجه مسلم عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من نبيٍّ بعثه الله في أمته قبلي إلا كان له في أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته، ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس بعد ذلك من الإيمان حبة خردل».

وفيها أخرجه مسلم أيضاً عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقُص ذلك من أجورهم شيئاً، ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه، لا ينقص ذلك من آثامهم شيئاً» اهـ

وفيها أخرجه الترمذي عن أنس قال: قال لي النبي ﷺ: «يا بني: إن قدرت أن تصبح وتمسي ليس في قلبك غش لأحد فافعل، ثم قال لي: يا بني: وذلك من سنتي، ومن أحيا سنتي فقد أحبني، ومن أحبني كان معي في الجنة» حديث حسن اهـ .

وفيها رُوي عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أنه خطب الناس، فكان من جملة كلامه أنه قال: والله إني لولا أن أُنْعِشَ سنة قد أميتت، أو أميت بدعة قد أحيِيْت، لكرهت أن أعيش فيكم فواقاً.

وفيها أخرجه ابن وضاح، عن الحسن أنه قال: لن يزال لله نصحاء في الأرض من عباده، يعرضون أعمال العباد على كتاب الله، فإذا وافقوه حمدوا الله تعالى، وإذا

خالفوه عرفوا بكتاب الله ضلالة من ضل، وهدى من اهتدى، فأولئك خلفاء الله تعالى.

وفيما حكاه ابن وضاح أن أسد بن موسى كتب إلى أسد بن الفرات: اعلم يا أخي أن ما حملني على الكتب إليك ما أنكر أهل بلادك من صالح ما أعطاك الله، من إنصافك الناس، وحسنِ حالك، مما أظهرت من السنة، وقمع أهل البدع قمعهم الله بك، وشدَّ بك ظهر أهل السنة، فقواهم الله بك، وأذل أهل البدع، فصاروا ببدعتهم مستترين، فأبشر بثواب الله، واعتد به من أفضل حسناتك من الصلاة والصيام والحج والجهاد، وأين تقع هذا الأعمال من إقامة كتاب الله، وإحياء سنة رسوله عليه الصلاة والسلام، وقد قال ﷺ: «من أحيا شيئاً من سنتي كنت أنا وهو في الجنة كهاتين». وضم بين أصبعيه. وقال: «أيُّما داع دعا إلى هدى فاتبع عليه، كان له مثل أجر من تبعه إلى يوم القيامة». وقد قال عليه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل: «لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من كذا وكذا من حمر النعم» فاغتنم ذلك، وادع إلى السنة حتى يكون لك في ذلك ألفة وجماعة يقومون مقامك إذا حدث بك حدث، فيكونون أئمة بعدك، ويكون لك ثواب ذلك إلى يوم القيامة، كما جاء في الخبر، فاعمل على بصيرة ونية حسنة يردَّ الله بك المبتدع والزائغ الحائر، وتكون خلفاً من نبيك عليه الصلاة والسلام، فأحْي كتاب الله وسنة نبيه، فإنك لن تلقى الله بعمل يشبهه اهـ.

وخفت من الدخول في قوله ﷺ كما في كتاب «السنة» للآجُرّي من طريق الوليد بن مسلم، عن معاذ بن جبل، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا حدثَ في أمتي البدع، وشُتم أصحابي، فلْيُظْهِر العالمُ علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين» قال عبد الله بن الحسن، فقلت للوليد بن مسلم: ما إظهار العلم؟ قال: إظهار السنة اهـ.

وخفت من أن يكون ترك الإنكار ممن سمع ما يُحكى عنه من المقالات البشيعة تركاً للواجب، فإن الإنكار على ما قال وادّعى وافترى واجب عند جميع علماء المسلمين.

قال عياض في «الشفا» في الوجه السادس من وجوه ذكر ما فيه تنقيص له ﷺ ما نصه: فإن كان القائل لذلك ممن تصدى لأن يؤخذ عنه العلم أو رواية الحديث أو يقطع بحكمه أو شهادته أو فتياه في الحقوق وجب على سامعه الإشادة بما سمع منه، وتنفير الناس عنه، والشهادة عليه بما قاله، ووجب على من بلغه ذلك من أئمة المسلمين إنكاره، وبيان كفره، وإفساد قوله، لقطع ضرره عن المسلمين، وقياماً بحق سيد المرسلين، وكذلك إن كان ممن يعظ العامة، أو يؤدب الصبيان، فإن من هذه سيرته لا يؤمن على إلقاء ذلك في قلوبهم فيتأكد من هؤلاء الإيجاب لحق النبي ﷺ، وإن لم يكن القائل بهذه السبيل، فالقيام بحق النبي ﷺ واجب، ونصرته عن الأذى حيًّا وميتاً مستحق على كل مؤمن، لكن إذا قام بهذا من ظهر به الحق، وفصلت به القضية، وبان به الأمر سقط عن الباقي الفرض، وبقي الاستحباب في تكثير الشهادة عليه، وعضد التحذير منه، وقد أجمع السلف على بيان حال المتهم في الحديث، فكيف بهذا اهـ منه بلفظه.

قلت: هذا الرجل قد مر لك بيان أن جميع مقالاته فيها نسبة الكتمان إلى النبي ﷺ، وما في بعضها من التفضيل لورده على القرآن العظيم، وما في بعضها من تنقيص الملائكة والصحابة، ومر لك بيان أن جميع مقالاته المتعرض لها في هذا الكتاب كفر إما إجماعاً أو على الخلاف، وأمره أشد وأفظع ممن قال فيه عياض بوجوب الإنكار عليه، لأن هذا اقتدى به كثير من الناس، وصاروا يعتقدون مقالاته أشد من اعتقاد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ولم يقم بالرد عليه من أخمد الله به بدعته، بل هي منتشرة تزداد بحسب تأخر الزمان وفساده، وانتشار النصارى والمعاصي في جميع البلدان والأقطار، ليظهر لمن هداه الله للحق أن ما هذا سبيله لا يكون إلا ضلالاً، لأن الحق لا يزداد مع فساد الزمان انتشاراً، لحديث البخاري: «ما من يوم إلا والذي بعده شرٌّ منه» وأجابوا عما وقع من مجيء عمر بن عبد العزيز بعد الحجاج، بأن ذلك تنفس من الزمان لا بد منه، بخلاف هذه الطريقة، فإنها مستمرة في الزيادة بحسب احتلال النصارى لبلاد المسلمين، لم يقع فيها فتور البتة كما هو مشاهد، فلأجل ما ذكرناه لم يسقط وجوب الرد على صاحبها، ومعلوم عند العلماء أن الإنكار على المبتدع الداعي إلى بدعته وإن كان

غير كافر بها أوجب وآكد من الإنكار على الكافر الصرف، لتعدي ضرر المبتدع إلى غيره، دون الكافر كما يأتي في الخاتمة.

قال في «الإحياء» في مراتب البدع: فإن كان المبتدع ممن لا يكفر ببدعته فأمره بينه وبين الله أخف من أمر الكافر لا محالة، ولكن الأمر في الإنكار عليه أشد منه على الكافر، لأن شر الكافر غير متعدٍّ، فإن المسلمين اعتقدوا كفره، فلا يلتفتون إلى قوله، إذ لا يدعي لنفسه الإسلام، واعتقاد الحق، وأما المبتدع الذي يدعو إلى بدعته ويزعم أن ما يدعو إليه حق، فهو سبب لغواية الخلق، فشره متعدٍّ، فالاستحباب في إظهار بغضه ومعاداته والانقطاع عنه وتحقيره والتشنيع ببدعته وتنفير الناس منه أشد. . . إلخ كلامه.

وفي «المعيار» في جواب للفقيه أبي عبد الله الحفار، جلبت جميعه في بدع المتصوفة في رسالتي في فن الصوفية ما نصه: وبالجملة فهم قوم استخلفهم الشيطان على حل عُرى الإسلام وإبطاله وهدم قواعده، وهم أعظم ضرراً على الإسلام من الكفار. . . إلخ.

وفي «الاعتصام» لأبي إسحاق الشاطبي: إن القيام على أهل البدع بحسب حال البدعة، من كونها عظيمة المفسدة في الدين أم لا، وكون صاحبها مشتهراً بها أم لا، وداعياً إليها أم لا، ومستظهراً بالاتباع وخارجاً عن الناس أم لا، وكونه عاملاً بها على جهة الجهل، فيكون بالتثريب أو التنكيل أو الطرد أو الإبعاد أو الإنكار أو التكفير لمن دل الدليل على تكفيره، أو ذكرهم بما هم عليه وإشاعة بدعتهم كي يحذروا، ولئلا يغتر بكلامهم كما جاء عن كثير من السلف، والأمر بأن لا يُناكحوا وهو من ناحية الهجران وعدم المواصلة، وترك عيادة مرضاهم وترك شهود جنائزهم، وأن لا يرثهم ورثتهم، ولا يرثون أحداً منهم، ولا يُغسلون إذا ماتوا، ولا يصلى عليهم، ولا يدفنون في مقابر المسلمين ما لم يكن المستتر، فإن المستتر يحكم له بحكم الظاهر، وورثته أعرف بالنسبة إلى الميراث، وأن يضربوا كما ضرب عمر رضي الله تعالى عنه صبيغاً.

ورُوي عن مالك رضي الله تعالى عنه في القائل بالمخلوق أنه يُوجع ضرباً،

ويسجن حتى يموت.

ورأيت في بعض تواريخ بغداد عن الشافعي رحمه الله تعالى أنه قال: أحكُمُ في أصحاب أهل الكلام أن يُضربوا بالجرائد، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ في الكلام، يعني: البدع، وأن يُجرحوا، ولا تقبل شهادتهم ولا روايتهم، ولا يكونون ولاة ولا قضاة، ولا ينصبون في مناصب العدالة من إمامة أو خطابة. إلا أنه قد ثبت عن جملة من السلف رواية جماعة منهم، واختلفوا في الصلاة خلفهم من باب الأدب، ليرجعوا عما هم عليه اهـ.

قلت: في جواز الرواية عنهم مذاهب ذكرها كتب أصول الحديث

فصـــل
في حقيقة البدعة

اعلم أن تصـور الشيء قبل الحكم عليه لا بد منه، ولذلك كثيراً ما يذكر المؤلفـون تعريف الشيء الذي يريدون الحكم عليه قبل ذكر الحكم عليه، وقد جرى ذكر البدعة في هذا الكتاب كثيراً، لكونها هي موضوعه، وكنت أردت أولاً ترك تعريفها وتبيين حقيقتها لعلمها بالبديهة، فلا تحتاج إلى تعريف، ولما مر في فصل مستقل في باب ﴿اليومَ أكملتُ لكُم دينَكم﴾ من أن كل خارج عن السنة يدّعي الـدخـول فيهـا، فكل أحد يقول: إن ما هو عليه هو السنة، وغيره هو البدعة، ثم بدا لي أن أتكلم على شيء من حقيقتها، ليتبصر فيها من هداه الله ممن لم ينغمس في البدعة.

فأقول: البدعة لغة من بَدَعَ، وأصل بدع للاختراع على غير مثال سابق، ومنه قوله تعالى: ﴿بديعُ السماوات والأرض﴾ [البقرة: ١١٧] وقوله: ﴿قُلْ ما كُنتُ بِدْعاً من الرسل﴾ [الأحقاف: ٩] ويقال: ابتدع فلان بدعة، يعني: ابتدأ طريقة لم يسبقه إليها سابق. وهذا أمر بديع، يقال في الشيء المستحسن الذي لا مثال له في الحسن، فكأنه لم يتقدمه مثله ولا ما يشبهه، ومن هذا المعنى سميت البدعة بدعة، فاستخراجها للسلوك عليها هو الابتداع، وهيئتها هي البدعة، وقد يسمى العمل المعمول على ذلك الوجه بدعة، فمن هذا المعنى سمي العمل الذي لا دليل عليه في الشرع بدعة، وهو إطلاق أخص منه في اللغة، وقد ثبت عند أهل الأصول أن الأحكام المتعلقة بأفعال العباد وأقوالهم ثلاثة: حكم يقتضيه معنى الأمـر كان للإيجـاب أو النـدب، وحكم يقتضيه معنى النهي كان للكـراهة أو التحـريم، وحكم يقتضيه معنى التخيير وهـو الإباحة، فلا تعدوا هذه الأقسام

الثلاثة مطلوب فعله، ومطلوب تركه، ومأذون في فعله وتركه، والمطلوب تركه لم يطلب تركه إلا لكونه مخالفاً للقسمين الآخرين، لكنه على ضربين:

أحدهما: أن يطلب تركه وينهى عنه لكونه مخالفة خاصة مع مجرد قطع النظر عن غير ذلك، وهو إن كان محرماً سمي فعلاً معصية وإثماً، وسمي فاعله عاصياً وآثماً، وإلا لم يسمَّ بذلك، ودخل في حكم العفو حسبما هو مبين في غير هذا الموضع، ولا يسمى بحسب الفعل جائزاً ولا مباحاً، لأن الجمع بين الجواز والنهي جمع بين متنافيين.

والثاني: أن يطلب تركه وينهى عنه، لكونه مخالفة لظاهر التشريع من جهة ضرب الحدود وتعيين الكيفيات والتزام الهيئات المعينة أو الأزمنة المعينة مع الدوام ونحو ذلك، وهذا هو الابتداع والبدعة، ويسمى فاعله مبتدعاً، وقد أردت أن أقتصر في تعريفها شرعاً على ما اقتصر عليه في «الاعتصام»، فإنه جمع ومنع وأفاد وأجاد، ونصه: البدعة عبارة عن طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشريعة، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله تعالى اهـ. وهذا على رأي من لا يُدخل العادات في معنى البدعة، وإنما يخصها بالعبادات، ويقال على رأي من يدخلها في العادات: طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشريعة، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية اهـ. والطريقة والسبيل والسنن بمعنى واحد، وهو ما يرسم للسلوك عليه، وقيدت بالدين لأنها فيه تخترع، وإليه يضيفها صاحبها، وأيضاً فلو كانت طريقة مخترعة في الدنيا على الخصوص كأحداث الصنائع والبلدان التي لا عهد بها فيما تقدم لم تسم بدعة، ومعنى مخترعة مبتدعة على غير مثال تقدمها من الشارع، إذ البدعة إنما خاصتها أنها خارجة عما رسمه الشارع، وبهذا القيد انفصلت عن كل ما ظهر ببادي الرأي أنه مخترع مما هو متعلق بالدين كسائر العلوم الخادمة للشريعة من نحو وتصريف وأصول ولغة، فإنها وإن لم توجد في الزمان الأول فأصولها موجودة في الشرع، لأنه معلوم بديهة أن كل علم خادم للشريعة داخل تحت أدلتها وتأليفها، مستمد من المصالح المرسلة، ككتب المصحف والقرآن، وثبوت جزئي في المصالح المرسلة ثبوت لمطلق المصالح المرسلة، فلا يسمى شيء من هذه الأشياء بدعة إلا على المجاز كما يأتي في تسمية عمر للجمع

في قيام رمضان بدعة أو جهلاً بمواقع السنة والبدعة.

وقوله: تضاهي الشريعة أي: تشابهها من غير أن تكون في الحقيقة كذلك، بل هي مضادة لها من أوجه متعددة، كالتحديد والتزام الهيئات والكيفيات وتعيين الأوقات من كل ما لم يوجد ذلك المفعول له في الشريعة، وأيضاً فإن صاحب البدعة إنما يخترعها ليضاهي بها السنة، حتى يكون ملبساً بها على الغير، أو تكون هي مما تلتبس عليه بالسنة، إذ الإنسان لا يقصد الاستتباع بأمر لا يشابه المشروع، لأنه إذ ذاك لا يستجلب به في ذلك الابتداع نفعاً ولا يدفع به ضرًّا ولا يجيبه غيره إليه، ولذلك تجد البدعي ينتصر لبدعته بأمور تخيل التشريع، ولو بدعوى الاقتداء بفلان المعروف منصبه في أهل الخير.

فأنت ترى العرب الجاهلية في تغيير ملة إبراهيم كيف تأولوا فيما أحدثوه احتجاجاً منهم، كقولهم في أصل الاشراك: ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زُلفى، وكترك الخمس الوقوف بعرفة قائلين لا نخرج من الحرم اعتداداً بحرمته، وطواف من طاف منهم بالبيت عرياناً قائلين لا نطوف بأثواب عصينا الله فيها، وما أشبه ذلك مما وجهوه ليصيروه بالتوجيه كالمشروع، فما ظنك بمن عدا وعد نفسه من خواص أهل الملة، فهم أحرى بذلك وهم المخطئون وظنهم الإصابة، وإذا ظهر هذا تبين أن مضاهاة الأمور المشروعة ضرورية الأخذ في أجزاء الحد.

وقوله: يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله تعالى. هو تمام معنى البدعة، إذ هو المقصود بتشريعها، وذلك أن أصل الدخول فيها بحث عن الانقطاع إلى العبادة والترغيب في ذلك، لأن الله يقول: ﴿وما خَلَقْتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليعبُدون﴾ [الذاريات: ٥٦] فكأن المبتدع رأى أن المقصود هذا المعنى، ولم يتبين له أن ما وضعه الشارع من القوانين والحدود كاف، فرأى من نفسه أنه لا بد لما أطلق الأمر فيه من قوانين منضبطة، وأحوال مرتبطة مع ما يداخل النفوس من حب الظهور أو عدم مظنته، فدخلت في هذا الضبط شائبة البدعة.

وأيضاً فإن النفوس قد تمل وتسأم من الدوام على العبادات المرتبة، فإذا جدد لها أمر لا تعهده حصل لها نشاط آخر لا يكون لها مع البقاء على الأمر الأول،

ولذلك قالوا لكل جديد لذة، فحكم هذا المعنى كمن قال: تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور، فكذلك تحدث لهم مرغبات بقدر ما حدث لهم من الفتـور، وفي حديث معـاذ رضي الله تعالى عنه فيوشك قائل أن يقول: ما هم بمتبعي فيتبعوني، وقد قرأت لهم القرآن فلا يتبعوني حتى أبتدع لهم غيره، فإياكم وما ابتدع، فإن ما ابتدع ضلالة اهـ .

وقـد تبين بهذا القيد أن البدع لا تدخل في العادات، فكل ما اخترع من الـطرق في الـدين مما يضـاهي المشروع ولم يقصد به التعبد فقد خرج عن هذه التسمية، كالمغارم الملزمة على الأموال وغيرها على نسبة مخصوصة وقدر مخصوص مما يشبه فرض الزكاة، ولم يكن إليها ضرورة، وكذلك اتخاذ المناخل وغسل اليدين بالأشنان لا يسمى بدعة على إحدى الطريقتين.

والحـد على الـطريقـة الثانية قد تبين معناه، إلا قوله: يقصد بها ما يقصد بالـطريقـة الشرعية، فمعناه أن الشريعة إنما جاءت لمصالح العباد في عاجلتهم وآجلتهم، لتأتيهم في الدارين على أكمل وجوهها، فهو الذي يقصد به المبتدع ببدعته، لأن البدعة إما أن تتعلق بالعبادات أو العادات، فإن تعلقت بالعبادات فإنما أراد بها أن يأتي تعبده على أكمل وأبلغ ما يكون في زعمه ليفوز بأتم المراتب في الآخرة في ظنه، وإن تعلقت بالعادات فكذلك لأنه وضعها لتأتي أمور دنياه على تمام المصلحة فيها، فمن يجعل المناخل في قسم البدع فظاهر أن التمتع عنده بلذة الدقيق المنخول أتمَ منه بغير المنخول، وكذلك البناءات المشيدة المختلفة التمتع بها أبلغ منـه بالحشـوش والخرب، ومثله المصادرات في الأموال بالنسبة إلى أولي الأمر، وقد أباحت الشريعة التوسع في التصرفات فيعد المبتدع هذا من ذلك اهـ .

ويدخل في الحد البدع التركية، كما إذا كان الفعل حلالاً بالشرع، فحرمه الإنسـان على نفسه تديناً، فيصير الترك المقصود تديناً معارضة للشارع في شرع التحليل، وفي مثله نزل قوله تعالى: ﴿يا أيها الذينَ آمَنُوا لا تحرِّموا طيباتِ ما أحَلَّ اللهُ لكُم ولا تعتدُوا إنَّ اللهَ لا يحبُّ المعتدينَ﴾ [المائدة: ٨٧] فنهى أولاً عن تحريم الحلال، ثم جاءت الآية مشعرة بأن ذلك اعتداء، وأن من اعتدى لا يحبه الله

تعـالى، ولمـا هم بعض الصحابة بتحريم النوم على نفسه بالليل، وبعض آخر بالأكل بالنهار، وبعض آخر بتحريم النساء، وبعض بالاختصاء مبالغة في ترك شأن النساء قال ﷺ: «من رَغِبَ عن سُنّتي فليس مني» فإذا كل من منع نفسه من تناول ما أحل الله من عذر غير شرعي فهو خارج عن سنة النبي ﷺ، والعامل بغير السنة تديناً هو المبتدع بعينه، وإن كان الترك لأمر يعتبر مثله شرعاً، كالذي يحرم على نفسه الطعام الفلاني من أجل أنه يضره في جسمه أو عقله أودينه وما أشبه ذلك فلا حرج عليه، لأن هذا راجـع إلى العزم على الحمية من المضرات، وذلك له أصل، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «يا معشرَ الشباب من استطاعَ منكم الباءةَ فليتزوَّج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإن له وجاء» وإن كان الترك لغير التدين وليس لأمر معتبر شرعاً كان التارك عابثاً بتحريمه الفعل أو بعزيمته على الترك، ولا يسمى هذا الـترك بدعة إلا على الطريقة الثانية القائلة إن البدعة تدخل في العادات، لكن هذا التارك يصير عاصياً بتركه، أو باعتقاده التحريم فيما أحل الله تعـالى، وكما يشمل الحد الترك، كذلك أيضاً يشمل الاعتقاد والقول، فالجميع أربعة أقسام، وبالجملة فكل ما يتعلق به الخطاب الشرعي يتعلق به الابتداع اهـ منه ملخصاً.

قلت: فقد علمت من هذا كله أن البدعة لغة ما اخترع من غير سبق مثال له، وأنها شرعاً ما اخترع في الدين من غير الشريعة مضاهاة لها مبالغة في التعبد لله تعالى، ولا عجب أعجب من ذكر المتعصب المجيب عن طريقة هذا الرجل المشرع التجاني للبدعة وحقيقتها في كتابه المسمى ب «الجيش» وطمس بصيرته عن كون هذه الطريقة من أشنع البدع وأقبحها، بل لم ينطبق تعريف البدعة على شيء من البدع انطباقها عليها، إذ ما من بدعة إلا وأهلها يزعمون أن لها مستنداً من الكتـاب أو السنة كما مر ذلك مستوفى غاية الاستيفاء في فصل مستقل في باب ﴿اليومَ أكملتُ لكم دينَكم﴾ وكما مر قريباً من أن العرب الجاهلية يتأولون في تغيير ملة إبراهيم احتجاجاً منهم... الخ، وهذه الطريقة جاءت على اختراع مقصود به المبـالغـة في عبـادة الله تعالى، وحيازة النصيب الأوفر في الآخرة بهما لم يسبق صاحبهـا إلى ما اخترعه أحد من أهل الطرق وجميع البدع قديماً وحديثاً، فإنهم

مقرون مفتخرون بأنها لم تؤخذ من الكتاب ولا من السنة المقررة في كتب الشريعة التي لا يضل من تمسك بكتاب الله تعالى وبها، مدعون أن شيخهم المشرع أخذها من النبيَ ﷺ مشافهة بعد موته وانقطاع الوحي وكماله بأحد عشر قرناً، قائلاً إنه ادخرها له هو إلى هذا الزمان، ولم يعلمها لأحد من أصحابه. . . إلخ ما مر عنه.

وقد مر ما في هذه الدعوى من الكفر والطغيان، فكيف تخرج هذه الطريقة المخترعة التي هي على هذا المثال عن حقيقة البدعة لغة وشرعاً، فسبحان من أعمى بصيرة هذا المجيب، وجعله دائماً مناضلاً عن هذه البدعة، مريداً إدخالها في الشريعة التي لم تشم رائحتها، ولم تحم حولها بوجه من وجوه الشريعة ﴿والله يدعو إلى دار السلام، ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ [يونس: ٢٥]، ﴿فإنها لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوبُ التي في الصدور﴾ [الحج: ٤٦]، ﴿أفَمَنْ زينَ له سوءُ عمله فرآه حسناً﴾ [فاطر: ٨]، ﴿وكذلكَ زينّا لكلِّ أمةٍ عملَهم﴾ [الأنعام: ١٠٨]، ﴿قلْ هل نُنَبِّئُكُم بالأخسرينَ أعمالاً الذينَ ضلَّ سعيُهم في الحياةِ الدنيا وهُم يحسبونَ أنهَّم يحسنونَ صُنْعاً﴾ [الكهف: ١٠٣، ١٠٤] ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

فإذا علمت حكم الإنكار على أهل البدع، وحقيقة البدعة، فلا بد من أن أذكر لك فصولاً فيما هو من خواصها:

فصـل

في أن صاحب البدعة ليس له من توبة وفي سبب بعده عن التوبة

وهو يخاف عليه من سوء الخاتمة، أعاذنا الله تعالى منه بمنه وفضله وكرمه، وإذ كان صاحبها لا توبة له فأعلمك أني ما تعرضت في هذا الكتاب لما تعرضت له من زلقات هذا الرجل المشرع رجاء رجوع منغمس في بدعته عنها، فإن ذلك غير مرجو لما يأتي من الآثار وكلام العلماء، ولكن أرجو أن يعصم الله تعالى بهذا الكتاب من وقف عليه ممن لم ينغمس في البدعة، ولم يدخل فيها.

أما أن المنغمس في البدعة لا ترجى له التوبة فلأدلة كثيرة لا تنحصر. قال أبو فارس عبد العزيز بن محمد القيرواني في جواب له ذكره «المعيار» وأتيت به مستوفى في رسالتي على التصوف في بحث بدع المتصوفة ما نصه: فمن كانت هذه حالته سقطت مكالمته، وبعدت معالجته، فليس للكلام معه فائدة، والمتكلم معه يضرب في حديد بارد، وإنما كلامنا مع من لم ينغمس في خابيتهم، ولم يسقط في هواتهم لعله يسلم من عاديتهم، وينجو من غاويتهم، واعلموا أن هذه البدعة في فساد عقائد العوام أسرع من سريان السم في الأجساد، وأنها أضر في الدين من الزنى والسرقة وسائر أنواع المعاصي والآثام، فإن هذه المعاصي كلها معلوم قبحها عند من يرتكبها ويجتلبها، فلا يُلَبِّسُ مرتكبها على أحد، وترجى له التوبة منها والإقلاع، وصاحب البدعة يرى أنها أفضل الطاعات وأعلى القربات، فباب التوبة عنه مسدود، وهو عنه شرّود مطرود، فكيف ترجى له منها التوبة وهو يعتقد أنها طاعة وقربة؟ بل هم ممن قال الله فيهم: ﴿قُلْ هل نُنَبِّئُكُم بالأخسرينَ أعمالاً الـذينَ ضلَّ سعيُهم في الحياةِ الـدُّنيا وهم يحسبـونَ أنهم يحسنـونَ صنعـاً﴾ [الكهف: ١٠٣، ١٠٤]، وممن قال فيهم: ﴿أفَمَنْ زُينَ له سوءُ عمله فرآه حسناً﴾ [فـاطر: ٨]، ثم ضرر المعاصي إنما هو في أعمال الجوارح الظاهرة، وضرر هذه

البدع إنما هو في الأصول التي هي العقائد الباطنة، فإذا فسد الأصل ذهب الأصل والفرع، وإذا فسد الفرع بقي الأصل، ويرجى أن ينجبر الفرع، وإن لم ينجبر الفرع لم تذهب منفعة الأصل. . . الخ الجواب المذكور.

وفي «الاعتصام» لأبي إسحاق الشاطبيّ الذي هو السيف المسلول القاطع لأعناق أهل البدع، أبان الله تعالى به غوايتهم، وفيهم بالحق صدع ما نصه: أما أن صاحبها ليس له من توبة، فلما جاء من قوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّ الله حجَرَ التوبةَ على كلِّ صاحب بدعةٍ» وعن يحيى بن أبي عمرو الشيباني قال: كان يقال: يأبى الله لصاحب بدعة بتوبة، وما انتقل صاحب بدعة إلا إلى أشر منها. ونحوه عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه، قال: ما كان رجل على رأي من البدعة فتركه إلاّ إلى ما هو شر منه. خرج هذه الآثار ابن وضّاح.

وخرج ابن وَهْب عن عمر بن عبد العزيز أنه كان يقول: اثنان لا نعاتبهما، صاحب طمع، وصاحب هوى، فإنهما لا ينزعان.

وعن ابن شَوْذب قال: سمعت عبد الله بن القاسم وهو يقول: ما كان عبد على هوى تركه إلا إلى ما هو شر منه، قال: فذكرت ذلك لبعض أصحابنا، فقال: تصديقه في حديث النبي ﷺ: «يمرُقونَ من الدينِ مروقَ السهمِ من الرميةِ، ثم لا يرجِعون إليه حتى يرجع السهم إلى فوقه».

وعن أيوب قال: كان رجل يرى رأياً، فرجع عنه، فأتيت محمداً فرحاً بذلك أخبره، فقلت: أشعرت أن فلاناً ترك رأيه الذي كان يرى. فقال: انظروا إلامَ يتحول؟ إن آخر الحديث أشد عليهم من أوله: أوله يمرقون من الدين، وآخره ثم لا يعـودون، وهو حديث أبي ذر أن النبي ﷺ قال: «سيكون من أمتي قومٌ يقرؤون القرآن لا يجاوز حلاقيمهم، يخرجون من الدين كما يخرج السهم من الرمية ثم لا يعودون فيه، هم شر الخلق والخليقة».

فهذه شهادة الحديث لمعنى هذه الآثار، وحاصلها أنه لا توبة لصاحب البدعة عن بدعته، فإن خرج عنها فإنما يخرج إلى ما هو شر منها كما في الآثار المارة، أو يكون ممن يظهر الخروج عنها وهو مصرٌّ عليها، كقصة غيلان مع عمر بن عبد العزيز.

ويدل على ذلك أيضاً حديث الفرق، إذ قال فيه: «وإنه سيخرج في أمتي أقوام تجارى بهم الأهواء كما يتجارى الكلب بصاحبه، لا يبقى منه عرق ولا مفصل إلا دخله»، وهذا النفي يقتضي العموم بإطلاق، ولكنه قد يحمل على العموم العادي، إذ لا يبعد أن يتوب ويرجع إلى الحق، كما نقل عن عبد الله بن الحسن العنبري، وما نقلوه في مناظرة ابن عباس الحَرُورِيّة الخارجين على علي رضي الله تعالى عنه، وفي مناظرة عمر بن عبد العزيز لبعضهم، ولكن الغالب في الواقع الإصرار، ومن هنالك قلنا: لا يبعد أن يتوب، لأن الحديث يقتضي العموم بظاهره.

ثم قال بعد هذا بكثير: والحديث يحتمل أمرين، أحدهما: أن يريد أن كل من دخل من أمته في هوى من تلك الأهواء ورآها وذهب إليها فإن هواه يجري فيه مجرى الكلب بصاحبه، فلا يرجع أبداً عن هواه، ولا يتوب عن بدعته والثاني: أن يريد أن من أمته من يكون عند دخوله في البدعة مشرب القلب بها، فلا تمكنه التوبة، ومنهم من لا يكون كذلك، فتمكنه التوبة والرجوع عنها.

والذي يدل على صحة الأول هو النقل المقتضي الحجر للتوبة عن صاحب البدعة على العموم كما مر في الآثار، ويشهد له الواقع، فإنه قلما تجد صاحب بدعة ارتضاها لنفسه يخرج عنها أو يتوب منها، بل هو يزداد بضلالتها بصيرة، وروي عن الشافعي أنه قال. مثل الذي ينظر في الرأي مثل المحموم الذي عولج حتى برىء، فأقل ما يكون قد هاج.

ويدل على صحة الثاني أن ما تقدم من النقل لا يدل على أن لا توبة له أصلاً، لأن العقل يجوز ذلك، والشرع فيما ظاهره العموم أن عمومه إنما يعتبر عاديًّا، والعادة إنما تقتضي في العموم الأكثرية لا الشمول الذي يجزم به العقل إلا بحكم الاتفاق، والدليل على ذلك أنا وجدنا من كان عاملاً ببدع ثم تاب منها وراجع نفسه بالرجوع عنها كما وقع لبعض الخوارج وللمهتدي والواثق وغيرهم، فيكون معنى الحديث على هذا هو أن التجاري المشبه بالكلب لا يبلغه كل صاحب بدعة، فمنهم من يشرب قلبه بدعة من البدع غاية الإشراب حتى يخرج إلى الكفر أو يكاد، ومنهم من لا يشربها قلبه ذلك الإشراب وإن كان من أهلها، فلا يبلغ الغاية.

والفـرق بينهما أن يُقال: إن الذي أشربها غاية الإشراب لا يدعو إليها ولا ينتصب للدعاء إليها، ووجه ذلك أن الأول لم يدع إليها إلا وهي قد بلغت قلبه مبلغاً عظيماً، بحيث يطرح ما سواها في جنبها، حتى صار ذا بصيرة فيها، لا ينثني عنهـا، وقـد أعمت بصره، وأصمت سمعـه، واستولت على كليته، وهي غاية المحبة، ومن أحب شيئاً هذا النوع من المحبة والى بسببه وعادى، ولم يبال بما لقي في طريقه بخلاف من لم يبلغ ذلك المبلغ، فإنها هي عنده بمنزلة مسألة علمية حصلها، ونكتة اهتدي إليها، فهي مدخرة في خزانة حفظه، يحكم بها على من وافق وخـالف، لكن بحيث يقـدر على إمساك نفسه عن الإظهار مخافة النكال والقيام عليه بأنواع الإضرار، ومعلوم أن كل من داهن على نفسه في شيء وهو قادر على إظهاره لم يبلغ منه ذلك الشيء مبلغ الاستيلاء، فكذلك البدعة إذا استخفى بها صاحبها، واما أن يقال: إن من أشربها ناصب عليها بالدعوة المقترنة بالخروج عن السواد الأعظم وهي الخاصية التي ظهرت في الخوارج ومن كان على رأيهم، ومثل ما حكى ابن العربي في «العواصم»: أخبرني جماعة من أهل السنة بمدينة السلام أنه ورد بها الأستاذ أبو القاسم عبد الكريم القُشيري الصوفي من نيسابور، فعقد مجلساً للذكر، وحضر فيه كافة الخلق وقرأ القارىء ﴿الرحمنُ على العرشِ استوى﴾ [طه: ٥] فجعل الحنابلة يقومون في أثناء المجلس ويقولون: قاعد قاعد بأرفع صوت وأبعده مدى، وثار إليهم أهل السنة من أصحاب القشيري ومن أهل الحضرة، وتشـاور الفئتـان، وغلبت العـامة، فأحجروهم إلى المدرسة النظامية، وحصروهم فيهـا، ورمـوهم بالنشاب، فمات منهم قوم، وركب الزعماء وسكنوا ثوراتهم، فهؤلاء ممن أشربت قلوبهم حب البدعة، حتى أداهم ذلك إلى القتل، فكل من بلغ هذا المبلغ حقيق أن يوصف بالوصف الذي وصف به رسول الله ﷺ.

قلت: هذا الإشراب البالغ الغاية هو الواقع في جميع الطائفة التجانية، فإنهم معـادون لكـل من ليست عنده التجانية، لا يحبون موالاته، مبطون ذلك مع العجز، مظهرون له مع القدرة، فإنهم حين اشتدت ثورتهم، وانتشرت باحتلال الفـرنسيين أعـداء الله لبـلاد الإسـلام، صاروا يضربـون من يخالفهم الضرب

الشـديد، ولو وجدوا من تعرض لقتالهم لقاتلوه، فدل حالهم على أنهم ما كانوا تاركين إظهار العداوة إلا للذلة والقلة، حتى ظهر أعوانهم على بلاد المسلمين، ولا تجد أحداً منهم مصافياً لأكبر مؤمن ليس محبًّا لطريقتهم، ولا يمنعه من إضراره إلا العجز، زاد الله عجزهم، وأذل من اشتدت ثورتهم بسبب صولته واستيلائه اهـ .

ثم قال: فإن لم تبلغ البدعة بصاحبها هذا المناصبة فهو غير مشرب حبها في قلبه، فكم من أهل بدعة لم يقوموا ببدعتهم قيام الخوارج وغيرهم، بل استتروا بها جدًّا، ولم يتعرضوا للدعاء إليها جهاراً كما فعل غيرهم، ومنهم من يعد في العلماء والرواة والعدالة بسبب عدم شهرتهم بما انتحلوه اهـ .

قلت: ما قاله في هؤلاء الذين لم يظهروها ولم يدعوا إليها يقال فيه: إنهم ما تركوا ذلك إلا للعجز، كالتجانية، فإنهم لما قدروا قدرة غير تامة صاروا يبطشون بحسب قدرتهم اهـ .

ثم قال: وهـل هذا الإشراب المشـار إليه يختص ببعض البـدع دون بعض، أم لا يختص، وذلك أنه يمكن أن يكون بعض البدع من شأنها أن تشرب قلب صاحبها جدًّا، ومنها ما لا يكون كذلك، فالبدعة الفلانية مثلاً من شأنها أن تتجـارى بصـاحبها جدًّا كما يتجارى الكلب بصاحبه، والبدعة الفلانية ليست كذلك، فبدعة الخوارج مثلاً في طرف الإشراب كبدعة المنكرين للقياس في الفروع الملتـزمين الظاهر في الطرف الآخر، ويمكن أن يتجارى ذلك في كل بدعة على العموم، فيكون من أهلها من تجارت به كما يتجارى الكلب بصاحبه، كعمرو بن عبيد، فإنـه قد أداه اعتقاده إلى أن أنكر ﴿تبَّت يدا أبي لهبٍ﴾ [المسد: ١]، و ﴿ذَرني ومَنْ خلقتُ وحيداً﴾ [المدثر: ١١]، ومنهم من لم يبلغ به الحال إلى هذا النحـو، كجملة من علماء المسلمـين، كالفـارسي النحوي وابن جنيّ، وكبدعة الـظاهرية، فإنها تجارت بقوم حتى قالوا عند ذكر قوله: ﴿الرحمنُ على العرشِ استوى﴾ قاعد قاعد، وأعلنوا بذلك، وقاتلوا عليه. ولم يبلغ بقوم آخرين ذلك المقدار كداوود بن علي في الفروع وأشباهه. ثم ذكر أمثلة كثيرة مفيدة تنظر فيه اهـ

وأقول: إن البدع كلها لا بد لها من ذلك التجاري والإشراب لكن بعضها لا ينفك عن بلوغ الغاية فيه كالتجانية، فإن أحدهم يكون صديقاً للإنسان مخلصاً له غاية الإخلاص قبل أخذ وردها المشؤوم، وعندما يأخذه ويظهر له من صديقه أنه لا يحب ذلك الورد ولا يرتضيه دينا يهجره ويبعده، ولا يتراجع معه في مشؤومية ذلك الورد، كما شاهدته في نفسي وفي غيري، أعاذنا الله تعالى من فتنتها بمنه وفضله وكرمه، ومنها ما يمكن انفكاكه عن بلوغ تلك الغاية، كأهل الطريقة القطفية واضرابها اهـ .

وأما سبب بعد صاحب البدعة عن التوبة، فهو أنه إذا كان مثل المعاصي الواقعة بأعمال العبادة قولاً أو فعلاً أو اعتقاداً كمثل الأمراض النازلة بجسمه أو روحه، فأدوية الأمراض البدنية معلومة، وأدوية الأمراض العملية التوبة والأعمال الصالحة، وكما أن من الأمراض البدنية ما يمكن فيه التدواي، ومنه ما لا يمكن فيه التداوي أو يعسر، فكذلك الأمر في أمراض الأعمال، فمنها ما تمكن فيه التوبة عادة، ومنها ما لا تمكن فيه، فالمعاصي كلها غير البدع تمكن فيها التوبة من أعلاها وهي الكبائر إلى أدناها وهي اللمم، والبدع أُخبرنا فيها إخبارين كلاهما يفيد أن لا توبة منها. الأول: ما مر من أن المبتدع لا توبة له من غير تخصيص. والآخر: ما نحن في تفسيره، وهو تشبيه البدع بما لا نجح فيه من الأمراض كالكلب، فأفاد أن لا نجح من ذنب البدع في الجملة من غبر اقتضاء عموم، بل اقتضى أن عدم التوبة مخصوص بمن تجارى به الهوى كما يتجارى الكلب بصاحبه، وقد مر تفصيل ذلك.

وأيضاً من سبب بعده عن التوبة أن الدخول تحت تكاليف الشريعة صعب على النفس، لأنه أمر مخالف للهوى، وصادٌّ عن سبيل الشهوات، فيثقل عليها جدًّا، لأن الحق ثقيل، والنفس إنما تنشط بما يوافق هواها لا بما يخالفه، وكل بدعة فللهوى فيها مدخل، لأنها راجعة إلى نظر مخترعها لا إلى نظر الشارع، فعلى حكم التبع لا بحكم الأصل مع ضميمةٍ أخرى، وهي أن المبتدع لا بد له من تعلق شبهة دليل ينسبها إلى الشارع، ويدعي أن ما ذكره هو مقصود الشارع، فصار هواه

مقصوداً بدليل شرعي في زعمه، فكيف يمكنه الخروج عن ذلك، وداعي الهوى مستمسك بحسن ما يتمسك به وهو الدليل الشرعي في الجملة.

ومن الدليل على ذلك ما رُوي عن الأوزاعي، قال: بلغني أن من ابتدع بدعة ضلاله، ألفه الشيطان العبادة، وألقى عليه الخشوع والبكاء كي يصطاد به. وقال بعض الصحابة: أشد الناس عبادة مفتون. واحتج بقوله عليه الصلاة والسلام: «يحقِرُ أحدكم صلاته في صلاته، وصيامه في صيامه... إلخ. ويحقق ما قاله الواقع، كما نقل في الأخبار عن الخوارج وغيرهم، فالمبتدع يزيد في الاجتهاد، لينال في الدنيا التعظيم والمال والجاه وغير ذلك من أصناف الشهوات، بل التعظيم أعلى شهوات الدنيا، ألا ترى إلى انقطاع الرهبان في الصوامع والديرات عن جميع الملذوذات، ومقاساتهم في أصناف العبادات والكف عن الشهوات وهم مع ذلك خالدون في جهنم، قال الله تعالى: ﴿وجوهٌ يومئذٍ خاشعة * عاملةٌ ناصبة * تصلى ناراً حامية﴾ [الغاشية: ٢ - ٤]. وقال: ﴿هل ننبئُكُم بالأخسرين أعمالاً الذينَ ضلَّ سعيُهم في الحياة الدنيا وهم يحسبونَ أنهم يحسنُونَ صنعاً﴾ [الكهف: ١٠٣] وما ذاك إلا لخفة يجدونها في ذلك الالتزام، ونشاط يداخلهم يستسهلون به الصعب، بسبب ما داخل النفس من الهوى، فإذا بدا للمبتدع ما هو عليه رآه محبوباً عنده، لاستعباده للشهوات، وعمله من جملتها، ورآه موافقاً للدليل عنده، فما الذي يصده عن الاستمساك به، والازدياد منه، وهو يرى أن أعماله أفضل من أعمال غيره، واعتقاداته أوفق وأعلى، أفيفيد البرهان مطلباً كذلك يضِلُّ الله من يشاء ويهدي من يشاء اهـ.

وأما أنه يخاف على صاحبها سوء الخاتمة والعياذ بالله تعالى، فلأن صاحبها مرتكب إثماً، وعاص لله حتماً، ولا نقول الآن هو عاص بالكبائر أو الصغائر، بل نقول هو مصر على ما نهى الله عنه، والإصرار يعظم الصغيرة إن كانت صغيرة حتى تصير كبيرة، وإن كانت كبيرة فأعظم، ومن مات مصراً على المعصية فيخاف عليه، فربما إذا كشف الغطاء، وعاين علامات الآخرة، استفزه الشيطان وغلبه على قلبه حتى يموت على التغيير والتبديل، وخصوصاً حين كان مطيعاً له فيما تقدم من زمانه، مع حب الدنيا المستولي عليه.

قال عبد الحق الإشبيلي: إن سوء الخاتمة لا يكون لمن استقام ظاهره وصلح باطنه، ما سُمع بهذا قط ولا علم به والحمد لله، وإنما يكون لمن كان له فساد في العقل، أو إصرار على الكبائر، وإقدام على العظائم، أو لمن كان مستقيماً ثم تغيرت حاله، وخرج عن سنته، وأخذ في طريق غير طريقه، فيكون عمله ذلك سبباً لسوء خاتمته وسوء عاقبته والعياذ بالله تعالى. قال الله تعالى: ﴿إنَّ اللهَ لا يغَيِّرُ ما بقومٍ حتّى يغيِّروا ما بأنفسِهم﴾ [الرعد: ١١] وقد سمعت بقصة بلعام بن باعوراء، حيث آتاه الله آياته فانسلخ منها، فأتبعه الشيطان إلى آخر الآية، فهذا ظاهر إذا اغتر بالبدعة من حيث هي معصية، فإن نظرنا إلى كونها بدعة فهي أعظم، لأن المبتدع مع كونه مصرًّا على ما نُهي عنه يزيد على المصر بأنه معارض للشريعة بعقله، غير مسلم لها في تحصيل أمره، معتقداً في المعصية أنها طاعة، حيث حسن ما قبحه الشارع، وفي الطاعة أنها لا تكون طاعة إلا بضميمة نظره فهو قد قبح ما حسنه الشارع. ومن كان هكذا فحقيق بالقرب من سوء الخاتمة إلا ما شاء الله، وقد قال تعالى في جملة من ذم: ﴿أفأَمِنوا مكرَ اللهِ فلا يأمنُ مكرَ اللهِ إلا القومُ الخاسرونَ﴾ [الأعراف: ٩٩] والمكر جلب السوء من حيث لا يُفطن له، وسوء الخاتمة من مكر الله، إذ يأتي الإنسان من حيث لا يشعر به، اللهم إنا نسألك العفو والعافية اهـ منه.

قلت: انظر رحمك الله قوله: إنه معارض للشريعة غير مسلم لها في تحصيل أمره... الخ أين هو من هذا الرجل، فإنه لم يكتف بما جاء من الأذكار الواردة في السنة، وما في الكتاب العزيز وتلاوته من الفضيلة، حتى أحدث ورداً له أركان وشروط ومندوبات، مفترى على النبي ﷺ بعد موته، غير مكتف بما جاء من الكتاب والسنة في حياته، وما استنبطه علماء السنة منهما، فأي إحداث فوق هذا، وأي ضميمة فوقه اهـ. وانظر في «الاعتصام» الكلام على أن المبتدع يُلقى عليه الذل في الدنيا، والغضب من الله تعالى، والكلام على بعده عن حوض النبي ﷺ، والكلام على اسوداد وجهه في الآخرة، وبراءة الله تعالى منه، وعلى أنه تخشى عليه الفتنة في الدنيا، والعذاب الأليم في الآخرة.

فصـل
في ذكر شيء من ذم البدع

ومن أشده قوله ﷺ في رواية أبي داود: «إنه سيخرجُ في أمتي أقوامٌ تجَارى بهم تلك الأهـواء، كما يتجارى الكَلَب بصاحبه، لا يبقى منه عرق ولا مفصل إلا دخله». فكفى البـدع ذمًّـا أنـه عليه الصـلاة والسـلام شبههـا بداء الكلب بالتحـريك، وبيان التشبيه هو أن داء الكلب فيه ما يشبه العدوى، فإن أصل الكلب واقع بالكلب، ثم إذا عض ذلك الكلب أحداً صار مثله، ولم يقدر على الانفصال منه في الغالب إلا بالهلـكة، فكذلك المبتدع إذا أورد على أحد بدعته فقلما يسلم من غائلته، بل إنما يقع معه في مذهبه، ويصير من شيعته، وأما أن يثبت في قلبه شكًّا يطمع في الانفصال عنه فلا يقدر، بخلاف سائر المعاصي، فإن صاحبها لا يضاره ولا يدخله فيها غالباً إلا مع طول الصحبة والأنس به والاعتياد لحضور معصيته.

وقـد أتى في الآثار ما يدل على هذا المعنى، فإن السلف الصالح نهوا عن مجالستهم ومكالمتهم وكلام مكالمهم، وأغلظوا في ذلك، فمن الآثار ما رُوي عن ابن مسعـود قال: من أحب أن يكـرم دينه فليعتزل مخالطة الشيطان، ومجالسة أصحاب الأهواء، فإن مجالستهم ألصق من الجرب.

وعن حُميد الأعرج قال: قدم غيلان مكة يجاور بها، فأتى غيلان مجاهداً، فقال: يا أبا الحجاج: بلغني أنك تنهى الناس عني وتذكرني، وأنه بلغك عني شيء لا أقوله، إنما أقول كذا، فجاء بشيء لا ينكره، فلما كان ذات يوم قال مجاهد: لا تجالسوه، فإنه قدري. قال حميد: فإنه يوم في الطواف لحقني غيلان من خلفي يجذب ردائي، فالتفت، فقال: كيف يقول مجاهد كذا؟ فأخبرته، فمشى معي، فبصر بي مجاهد معه، فأتيته، فجعلت أكلمه فلا يرد علي، وأسأله فلا يجيبني.

قال: فغدوت عليه، فوجدته على تلك الحال، فقلت: يا أبا الحجاج، أبلغك عني شيء ما أحدثت حدثاً مالي؟ قال: ألم أرك مع غيلان، وقد نهيتكم أن تكلموه أو تجالسوه؟ قلت: يا أبا الحجاج: ما أنكرت قولك، وما بدأته، هو بدأني. قال: يا حُميد، والله لولا أنك عندي مصدق ما نظرت لي في وجه منبسط ما عشت، ولئن عدت لا تنظر لي في وجه منبسط ما عشت.

وعن أيوب قال: كنت يوماً عند محمد ابن سيرين إذ جاءه عمرو بن عبيد، فدخل، فلما جلس وضع محمد يده في بطنه وقام، فقلت لعمرو: انطلق بنا، قال: فخرجنا، فلما مضى عمرو رجعت، فقلت: يا أبا بكر قد فطنت إلى ما صنعت؟! قال: أقد فطنت؟ قلت: نعم. قال: إنه لم يكن ليضمني معه سقف بيت. وعن بعضهم قال: كنت أمشي مع عمرو بن عُبيد فرآني ابن عوف، فأعرض عني. وقيل: دخل عمرو بن عُبيد دار ابن عَوْن، فسكت ابن عون لما رآه، وسكت عمرو عنه فلم يسأله عن شيء، فمكث هنية، ثم قال ابن عون: بم استحل أن دخل داري بغير إذني، مراراً يرددها، أما إنه لو تكلم.

وعن مؤمل بن إسماعيل قال: قال بعض أصحابنا لحماد بن زيد: مالك لم ترو عن عبد الكريم إلا حديثاً واحداً؟ قال: ما أتيته إلا مرة واحدة لمساقه في هذا الحديث، وما أحب أن أيوب علم بإتياني إليه، وان لي كذا وكذا، وإني لأظنه لو علم لكانت الفصيلة بيني وبينه.

وعن إبراهيم قال لمحمد بن السائب: لا تقربنا ما دمت على رأيك هذا وكان مرجئاً.

وعن حماد بن زيد قال: لقيني سعيد بن جُبير، فقال: ألم أرك مع طلق؟ قلت: بلى، فما له؟ قال: لا تجالسه فإنه مرجىء.

وعن محمد بن واسع قال: رأيت صفوان بن محرز وقريب منه شيبة، فرآهما يتجادلان، فرأيته قائماً ينفض ثوبه، ويقول: إنما أنتم جرب.

وعن أيوب قال: دخل رجل على ابن سيرين، فقال: يا أبا بكر أقرأ عليك

آية من كتاب الله لا أزيد على أن أقرأها ثم اخرج. فوضع أصبعيه في أذنيه، ثم قال: أعزم عليك إن كنت مسلماً إلا خرجت من بيتي. قال: فقال: يا أبا بكر، لا أزيد على أن أقرأ ثم أخرج. فقام لإزاره يشده، وتهيأ للقيام، فأقبلنا على الرجل، فقلنا: قد عزمنا عليك إلا خرجت، أفيحل لك أن تخرج رجلاً من بيته؟! فخرج، فقلنا: يا أبا بكر، أما عليك لو قرأ آية ثم خرج؟ قال: إني والله لو ظننت أن قلبي يثبت على ما هو عليه ما باليت أن يقرأ، ولكن خفت أن يلقي في قلبي شيئاً أجهد في إخراجه من قلبي فلا أستطيع.

وعن الأوزاعي قال: لا تكلموا صاحب بدعة من جدل، فيورث قلوبكم من فتنته.

وعن الحسن قال: لا تجالس صاحب هوى فيقذف في قلبك ما تتبعه عليه، فتهلك أو تخالفه فتمرض قلبك.

وعن أبي قلابة: لا تجالسوا أهل الأهواء ولا تجادلوهم، فإني لا آمن أن يغمسوكم في ضلالتهم، ويلبسوا عليكم ما كنتم تعرفون. قال أيوب: وكان والله من الفقهاء ذوي الألباب. وعن الحسن: لا تجالس صاحب بدعة، فإنه يمرض قلبك.

وعن إبراهيم: لا تكالموهم، فإني أخاف أن ترتد قلوبكم.

وعن يحيى بن أبي كبير قال: إذا لقيت صاحب بدعة في طريق فخذ في طريق أخرى.

وعن بعض السلف: من جالس صاحب بدعة نزعت منه العصمة، ووكل إلى نفسه.

وعن العوام ابن حوشب أنه كان يقول لابنه: يا عيسى: أصلح قلبك، وأقلل مالك. وكان يقول: والله لأن أرى عيسى في مجالس أصحاب البرابط والأشربة والباطل أحب إليّ من أراه يجالس أصحاب الخصومات. قال ابن وضاح: يعني أصحاب البدع.

وعن مقاتل بن حيان قال: أهل هذه الأهواء آفة أمة محمد ﷺ، إنهم يذكرون النبي ﷺ وأهل بيته، فيتصيدون بهذا ا لذكر الحسن الجهال من الناس، فيقذفون بهم في المهالك، فما أشبههم بمن يسقي الناس الصبر باسم العسل، ومن يسقي السم القاتل باسم الترياق، فأبصرْهم فإنك إن لا تكن قد أصبحت في بحر الماء فقد أصبحت في بحر الهواء الذي هو أعمق غوراً، وأشد اضطراباً، وأكثر صواعق، وأبعد مذهباً من البحر، وما فيه فتلك مطيتك التي تقطع بها سفر الضلال أتباع السنة اهـ .

واعلم أن من شؤم البدعة مع أن صاحبها لا نرجى توبته منها لا يقبل منه عمل. قال في «الاعتصام»: البدعة لا يقبل معها عبادة من صلاة ولا صيام ولا صدقة ولا غيرها من القربات، ومجُالسُ صاحبها ينزع منه العصمة، ويوكل إلى نفسه كما مر، والماشي إليه وموقره معين على هدم الإسلام، فما الظن بصاحبها؟ وهو ملعون على لسان الشريعة، ويزداد من الله بعبادته بعداً، وهي مظنة إلقاء العداوة والبغضاء، ومانعة من الشفاعة المحمدية، ورافعة للسنن التي تقابلها، فقد رُوي عن الأوزاعي أنه قال: كان بعض أهل العلم يقول: لا يقبل الله من ذي بدعة صلاة ولا صياماً ولا صدقة ولا جهاداً ولا حجًا ولا عمرة ولا صرفا ولا عدلاً

وفيما كتب به أسد بن موسى: وإياك أن يكون لك من أهل البدع أخ أو جليس أو صاحب، فإنه جاء الأثر: من جالس صاحب بدعة نُزعت منه العصمة، ووكل إلى نفسه، ومن مشى إلى صاحب بدعة مشى إلى هدم الإسلام. وجاء: ما من إله يعبد من دون الله أبغض إلى الله من صاحب هوى. ووقعت اللعنة من رسول الله ﷺ على أهل البدع، وأن الله لا يقبل منهم صرفاً ولا عدلاً ولا فريضة ولا تطوعاً، وكلما ازدادوا اجتهاداً صوماً وصلاة ازدادوا من الله بعداً، فارفض مجالسهم، وأبعدهم كما أبعدهم وأذلهم رسول الله ﷺ وأئمة الهدى بعده.

وكان أيوب السُّختياني يقول: ما ازداد صاحب بدعة اجتهاداً إلا ازداد من الله بعداً.

وقال هشام بن حسان: لا يقبل الله من صاحب بدعة صلاة ولا صياماً ولا زكاة ولا حجًا ولا عمرة ولا صدقة ولا عتقاً ولا صرفاً ولا عدلاً . زاد ابن وهب عنه: وليأتين على الناس زمان يشتبه فيه الحق بالباطل، فإذا كان كذلك لم ينفع فيه دعاء إلا دعاء الفرق اهـ .

وهذه الآثار وما كان نحوها مما لم نذكر يتضمن صحتها كلها أن المعنى المقرر فيها له أصل صحيح لا مطعن فيه، فإنه قد جاء في بعضها ما يقتضي عدم القبول مما هو في «الصحيح» كبدعة القدرية، فقد قال فيها عبد الله بن عمر: إذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريءٌ منهم وأنهم برآء مني، فوالذي يحلف به عبد الله بن عمر لو كان لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه ما تقبله الله منه حتى يؤمن بالقدر، ثم استشهد بحديث جبريل المذكور في «الصحيحين». ومثله حديث الخوارج، ففيه: «يمرقُون من الدين كما يمرُقُ السهم من الرمية» بعد قوله: «يحقِرُ أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، وأعماله مع أعمالهم» وإذا ثبت في بعضهم هذا لأجل بدعة، فكل مبتدع يخاف عليه مثل ما ذكر.

وكون المبتدع لا يقبل منه عمل، إما أن يراد أنه لا يقبل له بإطلاق على أي وجه وقع من وفاق السنة أو خلافها، وإما أن يراد أنه لا تقبل منه ما ابتدع فيه خاصة، دون ما لم يبتدع فيه، ويؤيد أن يكون على ظاهره من أن كل مبتدع أي بدعة كانت فأعماله لا تقبل معها، داخلتها تلك البدعة أم لا ما يشير له حديث عبد الله بن عمر المذكور آنه ، وحديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه خطب وعليه سيف فيه صحيفة معلقة، فقال: والله ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله تعالى، وما في هذه الصحيفة، فنشرها، فإذا فيها أسنان الإبل، وإذا فيها المدينة حرم من عير إلى ثور، من أحدث فيها حدثاً، أو آوى فيها محدثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً، وذلك على رأي من فسر الصرف والعدل بالفريضه والنافلة، وهذا شديد جدًا على أهل الإحداث في الدين، وقد تقدم هذا الحديث، وسببه عند آية: ﴿يا أيُّها الرسولُ بلِّغ ما أُنزل إليكَ من ربِّك. . . الخ﴾ [المائدة: ٦٧].

ولتأييده أوجه كثيرة غير ما ذكر فراجعها فيه إن شئت، ويظهر أيضاً أن يراد بعدم القبول لأعمالهم ما ابتدعوا فيه خاصة، ويدل عليه حديث: «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد» والجميع من قوله: «كل بدعة ضلالة» أي إن صاحبها ليس على الصراط المستقيم، وهو معنى عدم القبول، وِفاق قوله تعالى: ﴿ولا تتَّبِعوا السُّبُل فتَفَرَّقَ بكم عن سبيلهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣] وصاحب البدعة لا يقتصر في الغالب على الصلاة دون الصيام، ولا على الصيام دون الزكاة، ولا على الزكاة دون الحج، ولا على الحج دون الجهاد، إلى غير ذلك من الأعمال، لأن الباعث له على ذلك حاضر معه في الجميع، وهو الهوى والجهل بشريعة الله.

وفي «المبسوطة» عن يحيى بن يحيى أنه ذكر الأعراف وأهله، فتوجع واسترجع، ثم قال: قوم أرادوا وجهاً من الخير فلم يُصيبوه، فقيل له: يا أبا محمد: أفيرُجى لهم مع ذلك لسعيهم ثواب؟ فقال: ليس في خلاف السنة رجاء ثواب اهـ.

فصل

اعلم أن ذم البدع والمحدثات عام لا يخص محدثة دون غيرها، لأن ما ورد من الأدلة في ذمها مما ذكر من كلام علماء السنة ومما لم يذكر مما هو كثير من الآيات والأحاديث وكلام الصحابة حجة في عموم الذم من أوجه:

أحدها: أنها جاءت مطلقة عامة على كثرتها، لم يقع فيها استثناء البتة، ولم يأت فيها ما يقتضي أن منها ما هو هدى، ولا جاء فيها: كل بدعة ضلالة إلا كذا وكذا، ولا شيء من هذه المعاني، فلو كان هناك محدثة يقتضي النظر الشرعي فيها الاستحسان، أو أنها لاحقة بالمشروعات، لذكر ذلك في حديث أو آية، لكنه لا يوجد، فدل على أن تلك الأدلة بأسرها على حقيقة ظاهرها من الكلية التي لا يتخلف عن مقتضاها فرد من الأفراد.

الثاني: قد ثبت في الأصول العلمية أن كل قاعدة كلية أو دليل شرعي كلي إذا تكررت في مواضع كثيرة، وأتى بها شواهد على معان أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها تقييد ولا تخصيص مع تكررها وإعادة تقررها، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها من العموم كقوله تعالى: ﴿ولا تَزِرُ وازرةٌ وزرَ أُخرى * وأن ليس للإنسانِ إلاّ ما سَعى﴾ [النجم: ٣٨، ٣٩] وما أشبه ذلك، وقد جاء في الأحاديث المتعددة والمتكررة في أوقات شتى، وبحسب الأحوال المختلفة أن كل بدعة ضلالة، وأن كل محدثة بدعة، وما كان نحو ذلك من العبارات الدالة على أن البدع مذمومة، ولم يأت في حديث ولا آية تقييد ولا تخصيص، ولا ما يفهم منه خلاف ظاهر الكلية فيها، فدل ذلك دلالة واضحة على أنها على عمومها وإطلاقها.

الثالث: إجماع السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم على ذمها كذلك وتقبيحها، والهروب منها ومن اتسم بشيء منها، ولم يقع منهم في ذلك توقف ولا مثنوية، فهو بحسب الاستقراء إجماع ثابت، فدل على أن كل بدعة ليست

بحق، بل هي من الباطل.

والرابع: أن متعقل البدعة يقتضي ذلك بنفسه، لأنه من باب مضادة الشارع واطِّراح الشرع، وكل ما كان بهذه المثابة فمحال أن ينقسم إلى قبيح وحسن، وأن يكون منه ما يمدح وما يذم، إذ لا يصح في معقول ولا منقول استحسان مشاقة الشارع، وأيضاً لو فُرض أنه جاء في النقل استحسان بعض البدع، أو استثناء بعضها عن الذم لم يتصور، لأن البدعة طريقة تضاهي المشروعة من غير أن تكون كذلك، وكون الشارع يستحسنها دليل على مشروعيتها، إذ لو قال الشارع: المحدثة الفلانية حسنة لصارت مشروعة كما أشاروا إليه في الاستحسان، وإذا ثبت ذمها مطلقاً ثبت ذم صاحبها مطلقاً، لأنها ليست مذمومة من حيث تصورها فقط، بل من حيث اتصف بها المتصف، فهو إذاً المذموم على الحقيقة، والذم خاصة التأثيم، فالمبتدع مذموم آثم، وذلك على الإطلاق والعموم، ويدل على ذلك أربعة أوجه:

أحدها: أن كل راسخ لا يبتدع أبداً، وإنما يقع ممن لم يتمكن من العلم الذي ابتدع فيه حسبما دل عليه الحديث، فإنما يؤتى الناس من قبل جهالهم، الذين يحسبون أنهم علماء، وإذا كان كذلك فاجتهاد من اجتهد منهي عنه إن لم يستكمل شروط الاجتهاد، فهو على أصل العمومية، ولما كان العامي حراماً عليه النظر في الأدلة والاستنباط، كان المخضرم الذي بقي عليه كثير من الجهالات مثله في تحريم الاستنباط عليه والنظر المعمول به، فإذا قدم على محرم عليه كان آثماً بإطلاق، وحاصل ما ذكره هنا أن كل مبتدع آثم، ولو فرض عاملاً بالبدعة المكروهة إن ثبت فيها كراهة التنزيه، لأنه إما مستنبط لها فاستنباطه على الترتيب المذكور غير جائز، وإما نائب عن صاحبها مناضل عنه فيها بما قدر عليه، وذلك يجري مجرى المستنبط الأول لها، فهو آثم على كل تقدير اهـ.

الوجه الثاني: أن الأدلة المذكورة إن جاءت فيهم نصًّا فظاهر، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وقوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ...﴾ [آل

عمران: ١٠٥]. وقوله عليه الصلاة والسلام: «فَلَيُذادَنَّ رجالٌ عن حوضي... الحديث» وإن كانت نصًّا في البدعة فراجعة المعنى إلى المبتدع من غير إشكال، وإذا رجع الجميع إلى ذمهم رجع الجميع إلى تأثيمهم إلى تمام الأوجه الأربعة اهـ .

وأما ما ذكره القرافي تبعاً لشيخه عز الدين بن عبد السلام من تقسيم البدعة إلى أحكام الشرع الخمسة، فقد اعترضه الشاطبي في كتابه «الاعتصام» قائلاً: إن هذا التقسيم أمر مخترع لا يدل عليه دليل شرعي، بل هو في نفسه متدافع، لأن من حقيقة البدعة أن لا يدل عليها دليل شرعي لا من نصوص الشرع ولا من قواعده، إذ لو كان هنالك ما يدل من الشرع على وجوب أو ندب أو إباحة لما كان ثم بدعة، ولكان العمل داخلاً في عموم الأعمال المأمور بها أو المخير فيها، فالجمع بين عد تلك الأشياء بدعاً وبين كون الأدلة تدل على وجوبها أو ندبها أو إباحتها أحرى، إذ لو دل دليل على منع أمرٍ أو كراهته لم يثبت ذلك كونه بدعاً لا من جهة أخرى، إذ لو دل دليل على منع أمر أو كراهته لم يثبت ذلك كونه بدعة، لإمكان ان يكون معصية، كالقتل والسرقة وشرب الخمر ونحوها، فلا بدعة يتصور فيها ذلك التقسيم البتة، فما ذكره القرافي عن الأصحاب من الاتفاق على إنكار البدع صحيح، وما قسمه فيها غير صحيح، قال: فجميع ما ذكر من التقسيم إنما هو من قبيل المصالح المرسلة لا من قبيل البدعة المحدثة، والمصالح المرسلة قد عمل بمقتضاها السلف الصالح من الصحابة ومن بعدهم، فهي من الأصول الفقهية الثابتة عند أهل الأصول، وإن كان فيها خلاف بينهم، ولكن لا يعد ذلك قادحاً على ما نحن فيه، فإن ابن عبد السلام ظاهر منه أنه سمى المصالح المرسلة بدعاً بناء على أنها لم تدخل أعيانها تحت النصوص المعينة، وإن كانت تلائم قواعد الشرع، فمن هنالك جعل القواعد هي الدالة على استحسانها بتسميته لها بلفظ البدع، وهو من حيث فُقدان الدليل المعين على المسألة، واستحسانها من حيث دخولها تحت القواعد، ولما بنى على اعتبار تلك القواعد استوت عنده مع الأعمال الداخلة تحت النصوص المعينة، وصار من القائلين بالمصالح المرسلة، وسماها بدعاً في اللفظ.

والجواب عن قول عمر رضي الله تعالى عنه في جمعه الناس على قارىء واحد في رمضان: نعمتِ البدعةُ هذه. هو أنه إنما سماها بدعة باعتبار ظاهر الحال، من حيث تركها رسول الله ﷺ واتفق أن لم تقع في زمان أبي بكر رضي الله تعالى عنه، لا أنها بدعة في المعاني، فمن سماها بدعة بهذا الاعتبار فلا مشاحة في الأسامي، وعند ذلك فلا يجوز أن يستدل بها على جواز الابتداع بالمعنى المتكلم فيه، لأنه نوع من تحريف الكلم عن مواضعه، والدليل على أنها ليست من هذا النوع هو أن النبي ﷺ صلاها جمعاً كما في «الصحيح» وأمسك عنها مخافة أن تفرض على الأمة، فكان الجمع في رمضان سنة لفعله له عليه الصلاة والسلام، وقد زال المانع بموته عليه الصلاة والسلام، لأن زمانه كان زمان وحي وتشريع، فيمكن أن يوحى إليه إذا عمل الناس به بالإلزام، فلما زالت علة التشريع رجع الأمر إلى أصله، وقد ثبت الجواز، فلا ناسخ، واتفقت الصحابة والتابعون على صحة فعل عمر رضي الله تعالى عنه وأقروه، والأمة لا تجتمع على ضلالة. وقد نص الأصوليون على أن الإجماع لا يكون إلا عن دليل شرعي، وقد قالت عائشة رضي الله تعالى عنها: إن كان رسولُ الله ﷺ ليدعُ العمل وهو يحب أن يعمل به خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم. وقد نهى النبي ﷺ عن الوصال رحمة بالأمة، وقال: «إني لستُ كأحدِكم، إني أبيتُ عند ربي يطعمني ويسقيني» وواصل الناس بعده لعلمهم بعلة النهي، وإنما لم يفعل ذلك أبو بكر رضي الله تعالى عنه لأحد أمرين:

إما لأنه رأى أن قيام الناس آخر الليل وما هم عليه كان أفضل عنده من جمعهم على إمام أول الليل كما ذكره الطرطوشي.

وإما لضيق زمانه رضي الله تعالى عنه عن النظر في هذه الفروع، مع شغله بأهل الردة وغير ذلك مما هو آكد من صلاة التراويح انتهى.

فتبين لك من هذا كله أن كل ما يطلق عليه لفظ البدعة مذموم منبوذ شرعاً، لا استحسان فيه، وفاعله عاص آثم على الإطلاق، وأن التقسيم الذي ذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام، وتبعه فيه تلميذه شهاب الدين القرافي إنما هو من الإطلاق اللفظي، وإنه في الحقيقة من قبيل المصالح المرسلة، والله تعالى أعلم.

فصل

في إثم المجيب بغير علم تعصباً لما هو عليه من الاعتقاد والأحوال.

والقصد منه منحصر في غرضين: الأول: في كون علماء الصوفية رضوان الله عليهم كغيرهم من علماء السنة في أن المقلد لهم فيما لا يجوز تقليدهم فيه مخطىء آثم مذموم، والثاني ـ وهو الأهم من الفصل ـ: في أن المتعصب لهم بالتأويلات الفاسدة مثل ما يفعله هذا المجيب دائماً عن شريعة شيخه المخترعة على تقدير جدلي أنه منهم ليس بأقل ضرراً من الإنكار عليهم، بل ضرر التعصب أشد، لأن المتعصب بالباطل كالمنكر لما هو به جاهل، والمنكر على بصيرة قاصداً للذب عن الشريعة الغراء، لا يعلم أجره إلا الله تعالى، ويكفيك ما مر أول الخاتمة من الأحاديث النبوية.

أما الغرض الأول فقد مر منه في باب رؤيته عليه الصلاة والسلام في فصل مستقل ما يكفي ويشفي، فانظر هناك ما قاله أبو إسحاق الشاطبي عن القُشيري الذي هو إمام الفن أن الواجب التوقف عن الاقتداء بهم فيما لم نعرف له أصلاً، لأن الصوفية كغيرهم ممن لم تثبت لهم العصمة، يجوز عليهم الخطأ والنسيان، والمعصية كبيرها وصغيرها ومحرمها ومكروهها، والمصمم على تقليدهم فيما لا يجوز تقليدهم فيه الأنظار الفقهية والرسوم الصوفية ترده وتذمه، وتجيز من تحرى واحتاط وتوقف عن الاشتباه واستبرأ لدينه وعرضه... الخ كلامه النفيس.

وقال الشيخ زروق في «قواعده»: العصمة غير ثابتة لهم، فيلزم التبصر طلباً للحق والتحقيق، لا اعتراضاً على القائل والناقل. وقال في «شرح المباحث»: واختصت الصوفية في الآداب والأحوال والحركات بأصل هو اجتماع قلوبهم على

مولاهم، فحيثما وجدوا سبب ذلك قالوا به، وإن كان مع شبهة خفيفة فيها خلاف عالم ما لم يكن محرماً صريحاً أو خسيساً متفقاً عليه أو شبهة يجب اجتنابها، فإنه ظلمة، وما كان ظلمة لا يصح أن يكون نوراً، والقوم لا يؤثرون شيئاً لا نور فيه، ومن هذا الأصل ضل من أنكر عليهم من غيرهم، وضل بهم من لم يعرف قصدهم من محبيهم، فتوسع الأول في الإنكار عليهم بمطالبتهم فيه بما طلبوا به أنفسهم من الأحكام والفضائل والاحتياط، وتوسع الثاني في الأحكام والفضائل فاتبع الرخص بالتأويلات، وهو أصل كل ضلالة وهلكة، فالحذرَ الحذر من الجانبين إلا بحق واضح لا يمكن فيه الشك علماً وعملاً، ولا يصح ذلك إلا بمعرفة أحكامهم فيه اهـ .

وقضيت العجب العجاب من نقل صاحب «جيشهم» المجيب عن جميع بدعهم لهذا الكلام، ولكلام الشاطبي السابق برمته، مع أنه قطعٌ لنخاعه، ولعله نقله لقول «شرح المباحث»: إنهم يقولون بالشيء وإن كانت فيه شبهة خفيفة فيها خلاف عالم... إلخ وسها عن كون هذا الكلام محله في الاداب والأحوال والحركات، لا في الأذكار والأحكام الشرعية التي هي محل الإنكار على شيخه المشرع، فالصوفية مجمعون على أنهم لا يعملون في شيء من ذلك إلا بالكتاب والسنة، كما قال أبو سليمان الداراني: إنها لتقع النكتة من كلام القوم في قلبي أياماً، فأقول: لا أقبل إلا بشاهدي عدل الكتاب والسنة.

وقال الشيخ زروق في «قواعده»: كل شيخ لم يظهر بالسنة لا يصح اتباعه لعدم تحقق حاله، وإن صح في نفسه وظهر عليه ألف ألف كرامة من أمره اهـ .

وقد مر في فصل ما أجاب به صاحب «بغية مستفيدهم» من كلام أهل الصوفية في هذا النوع ما يكفي ويشفي، وقد مر لك التنبيه في كل مسألة من مسائل هذا الرجل على أنها لا تمكن موافقتها للشرع بوجه من الوجوه، وأن أقل أحوالها الردة المختلف فيها، وأكثرها مجمع فيه على الردة.

والغرض الثاني قال فيه الشيخ زروق في «قواعده»: لا يجوز لأحد أن يتعدى ما انتهى إليه من العلم الصحيح بالوجه الواضح لما لا علم له به ﴿ولا تقفُ ما

ليسَ لكَ به علمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] فالمنكر لعلم كالآخذ به، والمتعصب بالباطل كالمنكر لما هو به جاهل اهـ .

وقال أيضاً فيها: اعتقاد المرء فيما ليس بقربة قربةً بدعة، وكذا إحداث حكم لم يتقدم، وكل ذلك ضلال، إلا أن يرجع لأصل استنبط منه، فيرجع حكمه إليه .

وقال في قاعدة أخرى: ما يعرض من الإشكال للكلام إن كان الإشكال يخطر بأول وهلة ولا يخطر خلافه إلا بالإخطار جرى على حكم القاعدة المذكورة، والخروج لحد الكثرة في الإشكال إما لضيق العبارة عن المقصد، وهو غالب أحوال الصوفية المتأخرين في كتبهم حتى كفروا وبدعوا إلى غير ذلك، وإما لفساد الأصل، وعليه حملها المنكر عليهم وكل مغرور فيما يبدو، إلا أن المنكر أعذر، والمسلم أسلم، والمعتقد على خطر ما لم يكن على حذر اهـ .

فقد بان من كلامه هذا أن المعتقد أشد خطراً من المنكر، والمراد بالمنكر في كلامه هذا الذي هو أعذر من المعتقد المنكر الذي لم يستند لأصل صحيح بدليل قوله في قاعدة أخرى: وإلا فلا عتب على منكر استند لأصل صحيح، والقاعدة هي قوله: النظر لصرف الحقيقة مخل بوجه الطريقة، فمن ثم وقع القوم في الطامات، وتكلموا بالشطحات، حتى كُفِّر من كفر، وفُسِّق من فسق بواضح الشريعة ولسان العلم ظاهراً وباطناً، فلزم التحفظ في القبول، بأن لا يؤخذ إلا من الكتاب والسنة، وفي الإلقاء بأن لا يلقى إلا على الوجه الشائع فيهما من غير منازع، وإلا فلا عتب على منكر استند لأصل صحيح اهـ .

فتبين من هذه القاعدة أن المستند لأصل صحيح لا عتب عليه إذا أنكر على القوم الذين هم القوم، لا متصوفة آخر الزمان الذين تسموا باسمهم من غير أن يتصفوا بوسمهم، بل لو اعتقد العالم المزية لشخص ورأى في كلامه أو فعله ما ينكر لم يبح له السكوت، ودليل ذلك قصة موسى والخضر عليهما الصلاة والسلام، فإن موسى عالم علماً يقينيًّا بوحي من الله تعالى أن الخضر علمه الله تعالى علماً لَدُنيًّا،

ولم يقبل الخضر عليه السلام مرافقة موسى عليه الصلاة والسلام له حتى أخبره بأنه لا يطيق الصبر معه، وما ذلك إلا لعلمه بأن ما يفعله في بعض الأحيان لا يوافق شرعه، والتزم موسى عليه الصلاة والسلام الصبر على مرافقته وعدم عصيانه له، ومع هذا لما رأى المخالفة لما عنده من الشريعة مع علمه بأنه لا يفعله إلا بأمر من الله لم يتمالك حتى أنكر تلك المخالفة، ومعلوم أنه مع ذلك معتقد فضل الخضر عليه السلام وعظم مزيته لما أخبره به الله تعالى فيه من العلم، وفي هذا المعنى قال الشيخ زروق في «قواعده»: تحقق العلم بالمزية لا يبيح السكوت عند تعين الحق إلا عند العلم بحقيقة ما عليه الفاعل من غير شك، ثم إن وقع إنكاره فليس بقادح في واحد منهما، إذ كل على علم علمه الله تعالى، وإنما التوقف عند الاحتمال ظناً، ولا توقف في الحكم الظاهر عند تعينه بوجه صحيح اهـ.

وقوله: إلا عند العلم بحقيقة ما عليه الفاعل من غير شك لا يرد عليه إنكار موسى على الخضر عليهما الصلاة والسلام، مع علمه بأنه على بصيرة فيما فعل، لأن كلام الشيخ زروق محله في أهل شريعة واحدة، ما كان حقاً عند أحدهما يكون حقاً عند الآخر، وموسى والخضر عليهما السلام كل منهما على شرع غير مأمور باتباع الآخر، فما كان شرعاً عند أحدهما لا يلزم أن يكون شرعاً عند الآخر، فلزم موسى عليه السلام الإنكار لمخالفة الفعل لظاهر شرعه الذي هو مأمور باتباعه، وبالإنكار على مخالفه، والله تعالى أعلم.

ويعلم الله تعالى أني ما تكلمت في مسألة من مسائل هذا الرجل إلا بعد التأمل فيها زماناً طويلاً، وبعد اتضاح بطلانها لي اتضاحاً كالبدر لا يشتبه على ذي عقل سليم، وما أظن أحداً من عوام المسلمين لم يسبق إلى ذهنه تمكن بدعة هذا الرجل منه وانغماسه فيها يشك في بطلان مقالاته الشنيعة التي أشرت إلى البعض منها.

ولتعلم أن موجب الإنكار على الصوفية خمسة، وكلها محمود إلا الخامس، كما قال الشيخ زروق في «قواعده»، وبذكرها يتبين لك أني لله الحمد والمنة عار منه،

لست في تهمته، والخمسة كما قال:

أولها: النظر لكمال طريقتهم، فإذا تعلقوا برخصة، أو أتوا بإساءة أدب، أو تساهلوا في أمر، أو بدا منهم نقص، أسرع الإنكار عليهم، لأن النظيف يظهر فيه أقل عيب، ولا يخلو العبد من عيب ما لم تكن له من الله عصمة أو حفظ.

الثاني: رقة المدرك، ومنه وقع الطعن على علومهم في أحوالهم، إذ النفس مسرعة لإنكار ما لم يتقدم لها علمه.

الثالث: كثرة المبطلين في الدعاوى، والطالبين للأغراض بالديانة، وذلك سبب إنكار حال من ظهر منهم بدعوى وإن أقام عليها الدليل لاشتباهه.

الرابع: خوف الضلال على العامة باتباع الباطن دون اعتناء بظاهر الشريعة، كما اتفق لكثير من الجاهلين.

الخامس: شحة النفوس بمراتبها، إذ ظهور الحقيقة مبطل حقيقة، فمن ثم أولع الناس بالصوفية أكثر من غيرهم، وتسلط عليهم أصحاب المراتب أكثر من سواهم، وكل الوجوه المذكورة صاحبها مأجور أو معذور إلا الأخير انتهى كلامه.

فالخامس في كلامه هو شحة النفوس بمراتبها، ويعلم كل ذي عقل أن ليس بيني وبين التجاني الذي هو رجل مغربي في القرن الثاني عشر منافسة في المراتب، إذ لا معاصرة بيننا، ولا دار تجمعنا، وحرفتي العلم الظاهر، ولم أدع يوما فيما مضى من عمري ولا أدعي إن شاء الله تعالى في باقيه بفضله وكرمه حالا من أحوال القوم، فما حملني على ما كتبت إلا الغيرة على الشريعة المطهرة، والذب عن جناب النبي ﷺ في نسبة الكتمان له ونسبة ما لا يليق بمنصبه الشريف ومنصب الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام لهم، ولما مر أول الخاتمة من الرجاء للدخول في الأحاديث النبوية، والخروج من عهدة السكوت عن المنكر الواضح، والله تعالى الهادي إلى الصراط المستقيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم اهـ.

وهذا المتعصب المجيب عن جميع شريعة شيخه المختلقة لم يحُمْ حول سيرة القوم وأخلاقهم في أجوبته، ولم يسلك سبيلهم، فإن عادة القوم عدم الجواب عما أنكر عليهم والسكوت، ويحملون ذلك الإنكار على نقص حاصل فيهم اقتضى ذلك الإنكار، وهذا المجيب يزعم أن شيخه قطب الوجود المفرد، ويزعم أنه هو وارثه لو كانت وراثته تصح، فهلاّ تزيى بزي القوم وإن كان ليس منهم، وترك التعصب في هذه الأجوبة الباطلة التي هي تُرُّهات كلها من إملاء إبليس لعنه الله تعالى.

قال الإمام الشعراني: أوصاني شيخي رضي الله تعالى عنه، وقال لي: من نازعك في فتح فتح الله به عليك فلا تجبه، ولا تراده، وقف واسكت، وانظر حكمة تسلط هذا المنازع عليك، وخذ حكمة ذلك من الحق، فربما سلط هذا المنازع عليك لغفلة طرأت، أو إعجاب بنفسك أو علمك أوغير ذلك، واعلم أنك متى راجعت المنازع وأجبت عن نفسك، خرجت من أدب الحضرة الإلهية... الخ كلامه. وهذا دأب الصوفية المحققين، فإنهم ينظرون إلى تحقيق الحال مع الله تعالى، ولا يعتنون بإنكار من أنكر، ولا تسليم من سلم اهـ.

قال في «روح المعاني»: إنهم أخذوا ترك الجدال مع المنكرين من قوله تعالى: ﴿وإن جادَلُوكَ فقُل الله أعلمُ بما تعمَلونَ﴾ [الحج: ٦٨] بل ذكر بعضهم أن الجدال معهم عبث، كالجدال مع العنين في لذة الجماع اهـ منه.

بل إنما سلك هذا المجيب المتعصب في أجوبته مسلك أهل البدع الذين تشربتها قلوبهم من التمحل للأدلة، والاستدلال بالأدلة الواهية، ومعاداة من رام نقد شيء من تلك الطريقة حسبما تقدم من أوصاف أهل البدع، فإنهم يتمحلون دائماً في الأدلة، ويتبعون التقليد دون استبصار وطلب للحق.

قال أبو إسحاق الشاطبي: فإن الذي قلد غيره ولم يرجع إلى ما أُمر بالرجوع إليه، بل تركه ورضي لنفسه بأخسر الصفقتين غير معذور، إذ قلد في دينه من ليس بعارف بالدين، فعمل بالبدعة وهو يظن أنه على الصراط المستقيم، وهذا حال من بُعث فيهم رسول الله ﷺ، فإنهم تركوا دينهم الحق ورجعوا إلى أباطيل آبائهم،

ولم ينظروا نظر المستبصر، حتى لم يفرقوا بين الطريقتين، وغطى الهوى على عقولهم دون أن يبصروا الطريق، فكذلك هؤلاء، وقل ما تجد من هذه صفته إلا وهُو يوالي فيما ارتكب، ويعادى بمجرد التقليد، وليس عنده من الدليل إلا تحسين الظن بالمبتدع، وهذا النوع كثير في العوام اهـ منه.

وهذا الرجل المجيب ألف كتاباً سماه «الجيش» في الانتصار لهذه الطريقة المخترعة المختلقة، ولم يأت فيه بدليل شرعي من الكتاب والسنة أو أقاويل علماء الأمة، وحشاه بالاستدلالات الواهية مما يُعزى إلى متأخري الصوفية، الذين الأقدمون من فحول الصوفية بريئون منهم ومما ينسب لهم، واعتمد في ولاية شيخه المخترع للطريقة على أقوال قوم من الشناقطة قد انغمسوا في هذه البدعة، وتشربتها أعضاؤهم ولحمهم ودمهم وعروقهم تشرب داء الكلب، ولم ينظر إلى ما صدر منه من الأقوال الزائغة المخالفة للكتاب والسنة وإجماع الأمة، وكلا المسلكين للذين سلكهما باطل شرعاً.

أما الأول فوجه بطلانه هو أن الصوفية رضوان الله عليهم هم أهل الاتّباع والعمل بها في الكتاب والسنة، لا يحيدون عن ذلك طرفة عين، وقد مر في فصل ما أجاب به صاحب «بغية مستفيدهم» العجب العجاب من نصوصهم في ذلك.

قال أبو إسحاق الشاطبيّ: فما يعتقده كثير من الجهال فيهم، من أنهم يتساهلون في الاتّباع، وأن اختراع العبادات والتزام ما لم يأت في الشرع التزامه مما يقولون به ويعملون عليه حاشاهم منه أن يعتقدوه أو يقولوا به، فإن أول شيء بنوا عليه طريقتهم اتباع السنة واجتناب ما خالفها، حتى زعم مذكرهم وحافظ مأخذهم وعمود نحلتهم أبو القاسم القُشيريّ أنهم إنما اختصوا باسم التصوف انفراداً به عن أهل البدع، فذكر أن المسلمين بعد رسول الله ﷺ لم يتسم أفاضلهم في عصرهم باسم علم سوى الصحبة، إذ لا فضيلة فوقها، ثم تسمى من يليهم التابعين، ورأوا هذا الاسم أشرف الأسماء، ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين، ثم اختلف الناس، وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن له شدة اعتناء في الدين الزهاد والعباد، قال: ثم ظهرت البدع، وادعى كل فريق أن فيهم زهاداً

وعباداً، فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله، الحافظون قلوبهم عن الغفلة باسم التصوف هذا معنى كلامه، فقد عد هذا اللقب مخصوصاً باتّباع السنة ومباينة البدعة. وفي هذا غاية الرد على ما يعتقده الجهال ومن لا عبرة به من المدعين للعلم، قال أبو إسحاق: وإنما داخلتها المفاسد، وتطرقت إليها البدع من جهة قوم تأخرت أزمانهم عن عهد ذلك السلف الصالح، وادعوا الدخول فيها من غير سلوك شرعي، ولا فهم لمقاصد أهلها، وتقولوا عليهم ما لم يقولوا به، حتى صارت في هذا الزمان الأخير كأنها شريعة أخرى غير ما أتى به النبي ﷺ، وأعظم ذلك أنهم يتساهلون في اتّباع السنة، ويرون اختراع العبادات طريقاً للتعبد صحيحاً، وطريقة القوم بريئة من ذلك بحمد الله تعالى، فإن الصوفية الذين نُسبت إليهم الطريقة مجمعون على تعظيم الشريعة، مقيمون على اتّباع السنة، غير مخلين بشيء من آدابها، هم أبعد الناس عن البدع وأهلها، ولذلك لا تجد منهم من ينسب إلى فرقة من الفرق الضالة، ولا من يميل إلى خلاف السنة، وأكثرهم علماء وفقهاء ومحدثون ممن يؤخذ عنه الدين أصولاً وفروعاً، ومن لم يكن كذلك فلا بد له من أن يكون فقيهاً في دينه بمقدار كفايته، وهم كانوا أهل الحقائق والمواجد والأذواق والأحوال والأسرار التوحيدية، فهم الحجة لنا على كل من ينتسب إلى طريقتهم ولا يجري على منهاجهم، بل يأتي ببدع محدثات، وأهواء متبعات، وينسبها إليهم تأويلاً عليهم من قول محتمل أو فعل من قضايا الأحوال، أو استمساكاً بمصلحة شهد الشرع بإلغائها، أو ما أشبه ذلك، فكثيراً ما ترى المتأخرين ممن يتشبه بهم يرتكب من الأعمال ما أجمع الناس على فساده شرعاً، ويحتج بحكايات هي قضايا أحوال إن صحت لم يكن فيها حجة لوجوه عدة، ويترك من كلامهم وأحوالهم ما هو واضح في الحق الصريح، والاتباع الصحيح، شأن من اتبع الأدلة الشرعية ما تشابه منها. قال: ولما كان أهل التصوف في طريقهم بالنسبة إلى إجماعهم على أمر كسائر أهل العلوم في علومهم، أتيت من كلامهم بما يقوم منه الدليل على مدعي السنة وذم البدعة في طريقتهم، حتى يكون دليلاً لنا من جهتهم على أهل البدع عموماً، وعلى المدعين في طريقهم خصوصاً اهـ. منه ملخصاً، وبالله تعالى التوفيق، وما أُتي به من كلامهم أتيت به في الفصل المذكور، في باب جواب

صاحب «بغية مستفيدهم».

قلت: فانظر كلامه في أن المفاسد دخلت في طريق الصوفية من جهة قوم تأخرت أزمانهم عن عهد ذلك السلف الصالح . . . الخ، وقد كان هو رضي الله تعالى عنه، في القرن الثامن، يقضي العجب العجاب من التجاني الذي هو في القرن الثاني عشر يخترع طريقة لا أصل لها، وتقيم أصحابه لها الأدلة بكلام قوم من مدعي الصوفية من أهل القرن التاسع والعاشر، الذين قال علماء الصوفية: إن التربية انقطعت من زمنهم، ويستدلون بكلامهم، ويثبتون به طريقتهم المخترعة المختلقة فسبحان الله الهادي من يشاء والمضل من يشاء اهـ .

وأما المسلك الثاني فبطلانه أوضح من الأول، وهو أن الاعتماد في ولاية هذا المشرع على قول هؤلاء القوم من الشناقطة وإن لم يكونوا منغمسين في بدعة هذا الرجل من غير عرض لما صدر منه من الأقوال الزائغة على الشريعة المطهرة خروج عن الحق، واتباع لأفعال الجاهلية، فضلاً عن كونهم منغمسين في بدعته.

قال الشاطبيّ: فاتباع ما كان عليه الآباء والأشياخ وأشباه ذلك هو التقليد المذموم، فإن الله ذم بذلك في كتابه، فقال: ﴿إنّا وجَدْنا آباءَنا على أمة . . . الآية﴾ [الزخرف: ٢٢] ، وقال: ﴿قُل أَوَلَوْ جِئتُكُم بأهدى مما وجدتُم عليهِ آباءَكم قالوا إنّا بما أُرْسِلْتُم به كافرونَ﴾ [الزخرف: ٢٤] فنبههم على وجه الدليل الواضح، فاستمسكوا بمجرد تقليد الآباء، فقالوا: بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون، وهو مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام كما في «الصحيحين»: «اتّخذ الناس رؤساءَ جهّالاً . . . الخ» يشير إلى الاستنان بالرجال كيف كان، وفيما يروى عن علي رضي الله تعالى عنه: إياكم والاستنان بالرجال، فإن الرجل يعمل بعمل أهل الجنة، ثم ينقلب لعلم الله فيه، فيعمل بعمل أهل النار، فيموت وهو من أهل النار، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار، ثم ينقلب لعلم الله فيه، فيعمل بعمل أهل الجنة، فيموت وهو من أهل الجنة، فإن كنتم لا بد فاعلين، فبالأموات لا بالأحياء.

وهو إشارة إلى الاحتياط في الدين، وأن الإنسان لا ينبغي له أن يعتمد على

عمل أحد البتة حتى يتثبت فيه، ويسأل عن حكمه، إذ لعل المعتمد على عمله يعمـل على خلاف السنـة، ولـذا قيل: لا تنـظر إلى عمـل العالم، ولكن سله يصدقك. وقالوا: كن ممن يعرف الرجال بالحق، ولا يعرف الحق بالرجال.

وقول علي رضي الله عنه: فإن كنتم لا بد فاعلين، فبالأموات يعني الصحابة، ومن جرى مجراهم، ممن يؤخذ بقوله، ويعتمد على فتواه، وأما غيرهم ممن لم يحل هذا المحل فلا، كأن يرى الإنسان شخصاً يحسن اعتقاده فيه يفعل فعلاً يحتمل أن يكـون مشروعاً أو غير مشروع، فيقتدي به على الإطلاق، ويعتمد عليه في التعبد، ويجعله حجة في دين الله، فهذا هو الضلال بعينه ما لم يتثبت بالسؤال والبحث عن حكم الفعـل ممن أُهِّـل للفتوى، وهذا الوجه هو الذي مال بأكثر المتأخرين من عوام المبتدعة، إذا اتفق أن يضاف إلى شيخ جاهل، أو لم يبلغ مبلغ العلماء، فيراه يعمل عملاً، فيظنه عبادة، فيقتدى به كائناً ما كان ذلك العمل، موافقاً للشرع أو مخالفاً، ويحتج به على من يرشده، ويقول: كان الشيخ فلان من الأولياء، وكان يفعله، وهو أولى أن يُقتدى به من علماء الظاهر، فهو في الحقيقة راجع إلى تقليد من حسن ظنه فيه أخطأ أو أصاب، كالذين قلدوا آباءهم سواء، وإنما قصارى هؤلاء أن يقولوا: إن آباءنا أو شيوخنا لم يكونوا ينتحلون مثل هذه الأمور سدى، وما هي إلا مقصودة بالدلائل والبراهين، مع أنهم يرون أن لا دليل عليها ولا برهان يقود إلى القول بها.

وفي بعض الروايات عن علي أنه لما قال: فبالأموات لا بالأحياء، أشار إلى رسول الله ﷺ وأصحابه الكرام، وهذا جار في كل زمان يعدم فيه المجتهدون اهـ. ويأتي مزيد لهذا قريباً إن شاء الله تعالى.

وأمـا الاعتـماد على القـوم المـذكـورين بعد الانغماس في بدعة هذا الرجل المذكور، وما انغمسوا فيها إلا بعد اعتقادهم أن الأولى مثله في الوجود فهو حماقة من فاعله، فما مثله في ذلك الاعتماد المؤدي إلى انغماسه فيما انغمسوا فيه إلا قولهم: بال الحمار واستبول الحُمُر، فانغمسوا، فانغمس هو، أليس قد قدمنا أن البدعة كداء الكلب في العدوى، وقد مر لك تحذير العلماء من مجالسة أهلها ومكالمتهم فراراً من علوق بدعتهم، ومر بعد أهلها عن التوبة، وانسداد مسلكها عليهم،

وأنهم يقاتلون عليها ويعادون ويوالون، فكيف يعتمد على من يُعادي على شيء ويوالي عليه اقتداء بمتبوعه، وتمسكاً بأقواله وأفعاله، من غير نظر لمستند شرعي كما هو الواقع في المبتدعة من متأخري الصوفية، فليس عندهم فيما يقولون ويفعلون إلا التصميم على تقليد متبوعهم، كهذه الطائفة التجانية الذين ليس عندهم من الدليل إلا افتراء شيخهم على النبي ﷺ أنه قال له كذا وكذا مما تقدم أنه لا يصح شرعاً، وما ذلك إلا من تشرب البدعة، والتغالي المنهي عنه.

فهم كما قال أبو إسحاق الشاطبيّ: ومن البدع رأي قوم التغالي في تعظيم شيوخهم، حتى ألحقوهم بما لا يستحقونه، فالمقتصد منهم يزعم أنه لا ولي لله أعظم من فلان، وربما أغلقوا باب الولاية دون سائر الأمة إلا هذا المذكور، وهو باطل محض، وبدعة فاحشة، لأنه لا يمكن أن يبلغ المتأخرون أبداً مبالغ الأقدمين، فخير القرون الذين رأوا رسول الله ﷺ وآمنوا به، ثم الذين يلونهم، وهكذا يكون الأمر أبداً إلى قيام الساعة، فأقوى ما كان أهل الإسلام في دينهم وأعمالهم ويقينهم وأحوالهم في أول الإسلام، ثم لا يزال ينقص شيئاً فشيئاً إلى آخر الدنيا، لكن لا يذهب الحق جملة، بل لا بد من طائفة تقوم به وتعتقده وتعمل بمقتضاه على حسبهم في إيمانهم، لا ما كان عليه الأولون من كل وجه، لأنه لو أنفق أحد من المتأخرين وزن أحد ذهباً ما بلغ مد أحد من أصحاب رسول الله ﷺ ولا نصيفه، وإذا كان ذلك في المال فكذلك في سائر شعب الإيمان، بشهادة التجربة العادية، وإذا كان الدين لا يزال ينقص بلا شك عند أهل السنة والجماعة، كيف يعتقد بعد ذلك في أنه ولي أهل الأرض أو ليس في الأمة ولي غيره؟! لكن الجهل الغالب والغلو في التعظيم والتعصب للنحل يؤدي إلى مثل ذلك وأعظم منه، ولولا الغلو في الدين والتكالب على نصرة المذهب والتهالك في محبة المبتدع لما وسع ذلك عقل أحد، ولكن النبي ﷺ قال: «لتتَّبِعُنَّ سننَ من كان قبلَكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع . . . الحديث» فهؤلاء غلوا كما غلت النصارى في عيسى بن مريم حيث قالوا: إن الله هو المسيح ابن مريم، فقال الله تعالى: ﴿يا أهلَ الكتاب لا تَغْلُوا في دينِكُم غيرَ الحقِّ ولا تتَّبعوا أهواءَ قوم قد ضلّوا من قبلُ وأضلّوا كثيراً وضلّوا عن سواءِ السبيل﴾ [المائدة: ٧٧] ، وفي الحديث: «لا

تُطروني كما أطرتِ النّصارى عيسى بن مريم، ولكن قولوا: عبد الله ورسوله» ومن تأمل هذه الأصناف وجد لها من البدع في فروع الشريعة كثيراً، لأن البدعة إذا دخلت في الأرض سهلت مداخلتها الفروع اهـ .

ثم قال: ولقد زل بسبب الإعراض والاعتماد على الرجال أقوام، خرجوا بسبب ذلك عن جادة الصحابة والتابعين، واتبعوا أهواءهم بغير علم فضلوا عن سواء السبيل، فمن ذلك رأي نابتة متأخرة الزمان ممن يدعي التخلق بأخلاق أهل التصوف المتقدمين، أو يروم الدخول فيهم، يعمدون إلى ما نقل عنهم في الكتب من الأحوال الجارية عليهم، أو الأقوال الصادرة عنهم، فيتخذونها ديناً وشريعة لأهل الطريقة، وإن كانت مخالفة للنصوص الشرعية من الكتاب والسنة، أو مخالفة لما جاء عن السلف الصالح، لا يلتفتون معها إلى فتيا مفت ولا نظر عالم، بل يقولون: إن صاحب هذا الكلام ثبتت ولايته، فكل ما يفعله أو يقوله حق، وإن كان مخالفاً فهو أيضاً ممن يُقتدى به، والفقه للعموم، وهذه طريقة الخصوص، فتراهم يحسنون الظن بتلك الأقوال والأفعال، ولا يحسنون الظن بشريعة محمد ﷺ وهو عين اتِّباع الرجال وترك الحق، مع أن أولئك المتصوفة الذين ينقل عنهم لم يثبت أن ما نقل عنهم كان في النهاية دون البداية، ولا عُلم أنهم قائلون بصحة ما صدر عنهم أم لا، وأيضاً فقد يكون من أئمة التصوف وغيرهم من زل زلة يجب سترها عليه، فينقلها عنه من لا يعلم حاله ممن لم يتأدب بطريق القوم كل التأدب، وقد حذر السلف الصالح من زلة العالم، وجعلوها من الأمور التي تهدم الدين، فإنه ربما ظهرت، فتطير في الناس كل مطار، فيعدونها ديناً وهي ضد الدين، فتكون الزلة حجة في الدين، فكذلك أهل التصوف لا بد في الاقتداء بالصوفي من عرض أقواله وأفعاله على حاكم يحكم عليها، هل هي من جملة ما يتخذ ديناً أم لا؟ والحاكم الحق هو الشرع، وأقوال العالم تعرض على الشرع أيضاً، وأقل ذلك في الصوفي أن تسأله عن تلك الأعمال إن كان عالماً بالفقه كالجنيد وغيره رحمهم الله، ولكن هؤلاء التابعة لا يفعلون ذلك، فصاروا متبعين للرجال من حيث هم رجال لا من حيث هم راجحون بالحاكم الحق، وهو خلاف ما عليه السلف الصالح وعليه الصوفية أيضاً، إذ قال إمامهم سهل بن عبد الله التُّسْتَرِيّ: مذهبنا مبني على ثلاثة أصول: الاقتداء بالنبي ﷺ في الأخلاق والأفعال، والأكل من الحلال،

وإخلاص النية في جميع الأعمال. ولم يثبت في طريقهم اتباع الرجال على انحراف، وحاشاهم من ذلك، بل اتباع الرجال شأن أهل الضلال اهـ .

وقد مر هذا الكلام، ولكن أعدته للياقته في هذا المحل واحتياجه له، وهذا الكتاب محتاج إلى تداخل الأدلة لتداخل البدع المتعرض لها فيه، فبان من هذا كله أن اتباع الرجال دون نظر إلى الشريعة ضلال وإضلال، وقد مر ما قال فيه علي رضي الله تعالى عنه.

وقال أيضاً: يا كميل بن زياد: إن هذه القلوب أوعية، فخيرها أوعاها للخير، والناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمجٌ على سبلٍ رعاعٌ أتباعُ كل ناعق، لم يستضيؤوا بنور العلم، ولم بلجؤوا إلى ركن وثيق الحديث، إلى أن قال فيه: أف لحامل حق لا بصيرة له، ينقدح الشك في قلبه بأول عارض من شبهة، لا يدري أين الحق، إن قال أخطأ، وإن أخطأ لم يدر مشغوف بما لا يدرى حقيقته، فهو فتنة لمن فتن به. . . إلخ.

وعن ابن مسعود رضي الله عنه: ألا لا يقلدنَّ أحدكم دينَهُ رجلاً، إن آمن آمن، وإن كفر كفر، فإنه لا أسوة في الشر.

وعن ابن مسعود أيضاً أنه كان يقول: اغدُ عالماً أو متعلماً، ولا تغد إمَّعَةً فيما بين ذلك. قال ابن وهب: فسألت سفيان عن الإمَّعة، فقال: الإمعة في الجاهلية الذي يُدعى إلى الطعام فيذهب معه بغيره، وهو فيكم اليوم المُحْقِبُ دينه الرجال اهـ . يعني: المقلد التابع لغيره من الأحقاب.

وعنه ﷺ أنه قال: «إني أخاف على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة». قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: «أخافُ عليكم من زلة عالمٍ، ومن حكم جائرٍ، ومن هوى متَّبع» وإنما زلة العالم بأن يخرج عن طريق الشرع، فإذا كان ممن يخرج عنه فكيف يجعل حجة على الشرع، هذا مضاد لذلك، ولقد كان كافياً من ذلك خطاب الله لنبيه وأصحابه: ﴿فإنْ تنازَعْتُم في شيءٍ فرُدّوهُ إلى اللهِ والرسولِ . . . الآية﴾ [النساء: ٥٩]، مع أنه قال: ﴿أطيعُوا اللهَ وأطيعُوا الرسولَ وأُولي الأمر منكُم﴾ [النساء: ٥٩] وقال تعالى: ﴿وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى الله

ورسولهُ أمراً أن تكون لهم الخِيَرةُ من أمرِهم﴾ [الأحزاب: ٣٦] ولذلك قال عمر رضي الله تعالى عنه: ثلاثة يهدمن الدين: زلة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون اهـ.

ولأجل الخوف من هذا المعنى كل عالم يصرح أو يعرض بأن اتّباعه إنما يكون على شرط أنه حاكم بالشريعة لا بغيرها، فإذا ظهر أنه حاكم بخلاف الشريعة خرج عن شرط متبوعه بالتصميم على تقليده.

ومن معنى كلام مالك رحمه الله تعالى: ما كان من كلامي موافقاً للكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافق فاتركوه.

وقال الشافعي رحمه الله أيضاً: الحديث مذهبي، فما خالفه فاضربوا به الحائط، وفي رواية عنه: إذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط.

وهذا قول كل واحد من الأئمة المتبوعة مذاهبهم، ومعناه أن كل ما يتكلمون به على تحري أنه طابق الشريعة الحاكمة، فإن كان كذلك فبها ونعمت، وما لا فليس بمنسوب إلى الشريعة، ولا هم أيضاً ممن يرضى أن تنسب إليهم مخالفتها.

وحاصل هذا أن تحكيم الرجال من غير التفات إلى كونهم وسائل للحكم الشرعي المطلوب شرعاً ضلال، وإن الحجة القاطعة والحاكم الأعلى هو الشرع لا غيره.

وأما متصوفة آخر الزمان الذين حكموا أشياخهم في دين الله، فاستحلوا ما أحلوه لهم، وحرّموا ما حرموه عليهم، فهم كما حكى الله تعالى عن الأحبار والرهبان في قوله: ﴿اتَّخَذُوا أحبارَهُم ورُهبانَهم أرباباً من دونِ اللهِ﴾ [التوبة: ٣١]، فقد خرج الترمذي عن عدي بن حاتم قال: أتيت النبي ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب، فقال: «يا عديّ، اطرح عنك هذا الوثن» وسمعته يقرأ في سورة براءة: ﴿اتخَذُوا أحبارَهم ورُهبانهم أرباباً من دون اللهِ﴾ فقلت: أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم! فقال، عليه الصلاة والسلام: «أليس يحرِّمون ما أحلَّ الله تعالى فيحرمونه، ويحِلّون ما حرم الله فيستحلونه؟» فقلت: بلى. فقال: «ذلك عبادتهم».

قال في «الدر المنثور»: أخرج هذا الحديث الترمذي وحسنه، وابن سعد، وعبد ابن حُميد. وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والطبراني، وأبو الشيخ، وابن مردويه، والبيهقي في «سننه»، وذكر الحافظ ابن كثير أنه أخرجه أيضاً أحمد.

وأخرج عبد الرزاق، والفِرْيابي، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، والبيهقي في «سننه» عن أبي البختري رضي الله تعالى عنه قال: سأل رجل حذيفة رضي الله تعالى عنه، فقال: أرأيت قوله تعالى: ﴿اتخَّذوا أحبارَهُم ورُهبانهم﴾ أكانوا يعبدونهم؟ قال: أما إنهم لم يصلّوا لهم، ولكنهم كانوا ما أحلوا لهم من حرامٍ استحلوه، وما حرموا عليهم من حلال حرموه، فتلك ربوبيتهم.

قال في «روح المعاني»: ونظير ذلك قولهم: فلان يعبد فلاناً إذا أفرط في طاعته، فهو استعارة بتشبيه الإطاعة بالعبادة، أو مجاز مرسل بإطلاق العبادة وهي طاعة مخصوصة على مطلقها، والأول أبلغ.

وأخرج أبو الشيخ، والبيهقي في «شعب الإيمان» عن حذيفة رضي الله تعالى عنه أيضاً ﴿اتخَّذوا أحبارَهم ورهبانَهم...﴾ قال: أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم أطاعوهم في معصية الله تعالى اهـ.

وأخرج ابن أبي حاتم عن الفُضيل بن عِياض رضي الله تعالى عنه، قال: الأحبار العلماء، والرهبان العباد اهـ.

قال الشاطبي: فتأملوا يا أولي الألباب، كيف حال الاعتقاد في الفتوى على الرجال من غير تحرٍّ للدليل الشرعي، بل لمجرد الغرض العاجل عافانا الله من ذلك بفضله.

وقال في «روح المعاني»: الآية ناعية على كثير من الفرق الضالة الذين تركوا كتاب الله تعالى وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام لكلام علمائهم ورؤسائهم، والحق أحق بالاتباع، فمتى ظهر وجب على المسلم اتباعه، وإن أخطأه اجتهاد مقلده اهـ.

وقال الفخر الرازي: الأكثرون من المفسرين قالوا: ليس المراد من الأرباب أنهم اعتقدوا فيهم أنهم آلهة العالم، بل المراد أنهم أطاعوهم في أوامرهم ونواهيهم،

إلى آخر ما روى عدي بن حاتم. وقال الربيع: قلت لأبي العالية: كيف كانت تلك الربوبية في بني إسرائيل؟ فقال: إنهم ربما وجدوا في كتاب الله ما يخالف أقوال الأحبار والرهبان، فكانوا يأخذون بأقوالهم، وما كانوا يقبلون حكم كتاب الله تعالى. قال: ولو تأملت حق التأمل وجدت هذا الداء سارياً في عروق الأكثرين من أهل الدنيا. قال: فإن قيل: إنه تعالى لما كفرهم بسبب أنهم أطاعوا أحبارهم ورهبانهم، فالفاسق يطيع الشيطان، فوجب الحكم بكفره كما هو قول الخوارج. الجواب أن الفاسق وإن كان يقبل دعوة الشيطان إلا أنه لا يعظمه، بل يلعنه ويستخف به، أما أولئك الأتباع كانوا يقبلون قول أولئك الأحبار والرهبان ويعظمونهم، فظهر الفرق اهـ منه.

قلت: يؤخذ من فرقه أن الفرقة الزائغة من متصوفة آخر الزمان، الآخذين بأقوال متبوعهم وأفعاله كل الأخذ، معظمين له أشد من تعظيم اليهود والنصارى لأحبارهم ورهبانهم، يكونون كفاراً لهذا الفرق الذي فرق به بين العاصي ومقلدي الأحبار والرهبان، والله تعالى أعلم.

ثم قال بعد كلام: وحاصل الكلام أن تلك الربوبية يحتمل أن يكون المراد منها أنهم أطاعوهم فيما كانوا مخالفين فيه لحكم الله، وأن يكون المراد منها أنهم قبلوا أنواع الكفر، فكفروا بالله، فصار ذلك جارياً مجرى أنهم اتخذوهم أرباباً من دون الله، ويحتمل أنهم أثبتوا في حقهم الحلول والاتحاد، وكل هذه الوجوه الثلاثة مشاهد وواقع في هذه الأمة اهـ.

قلت: قد بان واتضح من جميع النصوص المتقدمة أن تصميم هذا الرجل المجيب على تقليد أقوال شيخه المخترع المختلق في كل ما اختلق من غير التفات ولا نظر إلى الكتاب والسنة وما استنبطه منهما علماء الأمة خروج عن الشريعة النبوية، واتباع لليهود والنصارى في تقليدهم لأحبارهم ورهبانهم المشرعة، وأن استدلاله بحكايات وأحوال تُحكى وتُروى عن متأخري الصوفية مخالف لما عليه جميع الأمة من علماء الصوفية وأعلام الشريعة الظاهرة، ولكن ﴿فإنها لا تعمى الأبصارُ ولكن تعمى القلوبُ التي في الصدورِ﴾ [الحج: ٤٦] انتهى.

فصـل

في قليل من النصيحة في هذه الطريقة المخترعة المختلقة البشيعة

أقـول: لا بد من إبداء قليل من النصيحة عن هذه الطريقة لجميع الأمة المحمدية، من لم ينغمس فيها وذلك يرجى له حصول النفع، ومن انغمس فيها وذلك بعيد من رجاء النفع لما مر مستوفى في أول الخاتمة، من بعد البدعي عن التوبة، ولكن لا بد من تأديتها للجميع امتثالاً لقوله ﷺ فيما أخرجه مسلم من حديث تميم الدّاري أن النبي ﷺ قال: «الدينُ النصيحة» قلنا: لمن؟ قال: «لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم». وفيما أخرجه البخاري ومسلم عن جرير قال: بايعت رسول الله ﷺ على إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والنصح لكل مسلم. وفي رواية زياد بن عِلاقة عنه كما في «البخاري»، أنه قال: إني أتيت النبي ﷺ، قلت: يا رسـول الله. أبـايعـك على الإسلام، فشرط عليَّ والنصح لكل مسلم، فبايعته على هذا، ثم قال: وربِّ هذا المسجد إني لكم لناصح اهـ.

ولا بد إن شاء الله من الإلمـام بشيء من معنى الحديث الأول عند انتهاء ما أبديه من النصيحة لما فيه من الفوائد الجمة، فأقول: لا يشك عاقل نجاه الله من هذه البدعة، أو هداه إلى التوبة منها لما سبق له في الأزل من الهداية في أن تجنبها خير له في دينه، لأن أقل أحوالها أن تكون شبهة لا دليل لمرتكبها إلا ما يستدل به من المنامات والمرائي وكلام بعض المتصوفة الذين لم يجروا على سنن أئمة الصوفية، فإنها كلهـا مخترعـة في القرن الثاني عشر، فيروجونها بكلام بعض من ينتسب إلى الصوفية، وقد علمت أن كل كلام قاله أحد من القوم لا يكون حجة في الشرع ما لم يكن مستنـداً إلى شيء من أصـول الشريعـة المقـررة كما مر لك عن جميع أئمة الصوفية وعلماء الشريعة الظاهرة مستوفى محرراً غاية الاستيفاء والتحرير، فالداخل فيها إذا لم يكن داخلاً في كفر صريح أو معصية كبيرة داخل بلا شك في الشبهات

التي هو في غنى عنها ما يأتي بيانه.

وقد قال ﷺ كما في «البخاري» من حديث النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الحلال بينٌ والحرام بين، وبينهما مشبهاتٌ لا يعلمها كثير من النـاس، فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراعٍ يرعى حول الحمى يوشك أن يواقِعَهُ؛ ألا وإن لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله في أرضه محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صَلَحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب» اهـ.

قال شراح البخاري: أجمع العلماء على عظم موقع هذا الحديث، وأنه أحد الأحاديث التي عليها مدار الإسلام، وفيه البيتان المشهوران:

عمدةُ الدين عندنا كلماتٌ مسنداتٌ من قولِ خيرِ البريهْ
اتركِ المُشَبَّهاتِ وازهَدْ ودَعْ ما ليسَ يَعنيكَ واعمَلَنْ بنيّهْ

والمعروف عند أبي داوود عدُّ «ما نهيتُكم عنه فاجتنبوه... الحديث» مكان ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس. وجعله بعضهم ثالث ثلاثـة حذف الثـاني، وأشـار ابن العربي إلى أنه يمكنُ أن ينتزع منه وحده جميع الإسلام. قال القرطبي: لأنه اشتمل على التفصيل بين الحلال وغيره، وعلى تعلق جميع الأعمال بالقلب، فمن هنا يمكن أن يرد جميع الأحكام.

قولـه: «وبينهما مشبهات» فيه خمس روايات، مشتبهات من اشتبه على وزن افتعل بصيغة اسم الفِاعل. الثانية: مَتَشَبِّهات بصيغة اسم الفاعل أيضاً من تشبَّه على وزن تفعـل. الثالثة: مشبَّهات بصيغة اسم المفعول من شبّه على وزن فعّل مضعفاً. الرابعة: مثلها إلا أنها بصيغة اسم الفاعل. الخامسة: مشبِهات بصيغة اسم الفاعل من الأشباه على وزن الأفعال.

قال العيني: والكـل من اشتبه الأمر إذا لم يتضح. وقال القاضي: الثلاثة الأول كلها بمعنى مشكلات، ويشتبِه يفتعِل، أي: يُشكل. ومنه: ﴿إنَّ البقرَ تشابهَ علينا﴾ [البقرة: ٧٠].

واختلف في حكم الشبهات، فقيل: التحريم، وهو مردود. وقيل: الكراهة.

وقيل: الوقف، وهو كالخلاف في الأشياء قبل ورود الشرع. والأصح عدم التكليف بشيء، لأن التكليف عند أهل الحق لا يثبت إلا بالشرع.

وحاصل ما فسر به العلماء الشبهات أربعة أشياء:

أحدها: ما تعارضت فيه الأدلة فشُبِّهت، فمثل هذا يجب فيه الوقف إلى الترجيح، لأن الإقدام على أحد الأمرين من غير ترجيح الحكم بغير دليل محرم.

الثاني: اختلاف العلماء وهو منتزع من الأول.

الثالث: المراد بها مسمى المكروه، لأنه يجتذبه جانباً الفعل والترك.

رابعها: المباح، ولا يمكن قائل هذا أن يحمله على متساوي الطرفين من كل وجه، بل يمكن حمله على ما يكون من قسم خلاف الأولى، بأن يكون متساوي الطرفين باعتبار ذاته، راجح الفعل أو الترك باعتبار أمر خارج.

ونقل ابن المنير في مناقب شيخه القباريّ عنه أنه كان يقول: المكروه عقبة بين العبد والحرام، فمن استكثر من المكروه تطرق إلى الحرام، والمباح عقبة بينه وبين المكروه، فمن استكثر منه تطرق إلى المكروه، وهو منزع حسن.

ويؤيده رواية ابن حبان من طريق ذكر مسلم إسنادها، ولم يسق لفظها فيها من الزيادة: «اجعلوا بينكم وبين الحرام سترة من الحلال، فمن فعل ذلك استبرأ لعرضه ودينه، ومن أرتع فيه كان كالمرتع إلى جنب الحمى يوشك أن يقع فيه» والمعنى: إن الحلال حيث يخشى أن يؤول فعله مطلقاً إلى مكروه أو محرم ينبغي اجتنابه، ولا يخفى أن المستكثر من المكروه تصير فيه جراءة على ارتكاب المنهي في الجملة، أو يحمله اعتيادُه ارتكابَ المنهي غير المحرم على ارتكاب المنهي المحرم إذا كان من جنسه، أو يكون ذلك لشبهة فيه، وهي أن من تعاطى ما نهي عنه يصير مظلم القلب لفقدان نور الورع، فيقع في الحرام ولو لم يختر الوقوع فيه.

ووقع عند البخاري في البيوع عن الشعبي في هذا الحديث: «فمن ترك ما شُبِّهَ عليه من الإثم كان لما استبان له أترك، ومن اجترأ على ما يشك فيه من الإثم

أوشك أن يواقع ما استبان» وقد قال عليه الصلاة والسلام: «دع ما يَريبك إلى ما لا يَريبك».

وقد قال البخاري في كتاب البيوع في باب تفسير الشبهات: قال حسان بن أبي سنان: ما رأيت شيئاً أهون من الورع. دع ما يَريبك إلى ما لا يريبك. فترك الشبهات هو مقام الورع، وهو الدرجة الثالثة من درجات التقوى، فقد قال ابن جُزَيّ في «تفسيره»: درجات التقوى خمس: أن يتقي العبد الكفر، وذلك مقام الإسلام. وأن يتقي المعاصي والمحرمات، وهو مقام التوبة. وأن يتقي الشبهات، وهو مقام الورع. وأن يتقي المباحات، وهو مقام الزهد. وأن يتقي حضور غير الله في قلبه، وهو مقام المشاهدة.

وقوله: «لا يعلمها كثير من الناس» يعني أمن الحلال هي أم من الحرام، بل انفرد بها العلماء، إما بنص أو قياس أو استصحاب أو غير ذلك، فإذا تردد الشيء بين الحل والحرمة، ولم يكن نص ولا إجماع اجتهد فيه المجتهد، وألحقه بأحدهما بالدليل الشرعي، فالمشبهات على هذا في حق غيرهم، وقد يقع لهم حيث لا يظهر ترجيح لأحد الدليلين، وقد يكون الدليل غير خال عن الاحتمال، فالورع تركه، لا سيما على القول بأن المصيب واحد، وهو مشهور مذهب مالك، ومنه ثار الخلاف في مذهبه بمراعاة الخلاف أيضاً.

وكذلك روي أيضاً عن إمامنا الشافعي أنه يُراعى الخلاف، ونُصَّ عليه في مسائل، وبه قال أصحابه، حيث لا تفوت به سنة عندهم اهـ.

قال القسطلّاني: بالله ما لم تعلم حله يقينا اتركه كتركه ﷺ تمرة خشية الصدقة، كما في البخاري: الأورع أسرعُ مروراً على الصراط يوم القيامة اهـ.

فقد علمت من النصوص المتقدمة أن الورع هو ترك الشبهات، وفسره الشيخ زروق في «قواعده» فقال: غاية اتباع التقوى التمسك بالورع، وهو ترك ما لا بأس به مما يَحيك في الصدر حذراً مما به بأس، كما صح: لا يبلغ الرجل درجة المتقين حتى يترك ما حاك في الصدر من شك بلا علامة وسوسة، وورع بلا سنة بدعة

اهـ. والأورع هو الذي يخرج من الخلاف إلى ما هو متفق عليه، ولو كان الخلاف ضعيفاً. قال ابن بون في «وسيلته»:

وإنَّ الأوْرَعَ الذي يَخْرُجُ مِنْ خلافِهم ولو ضعيفاً فاستبِنْ

قال شارحه شيخي عبد القادر: لأن الخروج من الخلاف مندوب، وما قاله العلماء من أن من قلد عالماً لقي الله سالماً قال فيه أبو علي في «حاشيته على شرح ميارة» لابن عاصم: محل ذلك ما لم يبحث في كلام العالم أو يظهر فساد قوله، وإلا فلا يسلم من قلده. وقال سيدي عبد الله في «مراقي السعود»:

وَذِكْرُ ما ضُعِّفَ ليسَ للعملْ إذ ذاك عن وفاقِهم قدِ انْعزلْ
بل للترقي لِمَدارِجِ السنا ويحفَظُ المُدْرَكَ من له اعتَنا
وكونُهُ يُلجا إليه للضررْ إن كان لم يشتدَّ فيهِ الخَوَرْ
وثبت العزو لقد تحقَّقا ضرًّا من الضر به تعلقا
فقولُ من قلَّدَ عالماً لقيْ الله سالماً فغيرُ مطلقِ

فقد علمت الشروط المبيحة لتقليد القول الضعيف، وقد علمت فيما مر أن الصوفية كغيرهم ممن لم تثبت له العصمة، يجوز عليهم الخطأ والنسيان والمعصية صغيرها وكبيرها، فبان لك أن هذه الطريقة المخترعة إذا لم تكن كفراً مجمعاً عليه كما مر لك تحريره غيرما مرة أو معصية من أشنع المعاصي لا أقل أن تكون شبهة شديدة، فأي ضرورة تحوج الإنسان إلى أخذها مع ما قيل فيها، فمن يوم ظهورها وعلماء السنة ينبذونها ويشنعونها، وينبذون مختلقها ويشنعون عليه، وألفوا في ذمها وذم صاحبها التآليف الكثيرة، فكل مؤمن في غنى عنها، فغاية ما فيها أذكار لم يرد فضلها في حديث منسوب للنبي ﷺ نسبة صحيحة معتبرة في الشريعة المحمدية، بل كلها اختلقها مخترعها وزورها على النبي ﷺ بعد أن انتقل إلى الفردوس والوسيلة ألحقنا الكريم الحليم الحنان المنان به فيهما.

والأحاديث الصحيحة المتواترة الواردة في الأعمال الفاضلة والأذكار المنقولة عنه ﷺ كثيرة ألفت فيها علماء السنة تآليف تنبو عن الحصر، وما استكملوها مع ذلك، فسبحان الله أي حاجة لمختلقات هذا الرجل، وسبحان الله أي ضرر على هذا

الرجل المشرع لو جمع ورداً من الأحاديث المروية في الصحاح، أما علم ذلك أحسن له وأكمل وأفضل، والأحسن محبوب طبعاً مطلوب شرعاً عند الصوفية وغيرهم، قال الشيخ زروق في «قواعده»: اتباع الأحسن أبداً محبوب طبعاً مطلوب شرعاً ﴿الذينَ يستمعُونَ القولَ فيتَّبعونَ أحسنَهُ أولئكَ الذينَ هَداهُمُ اللهُ وأولئكَ هُم أولو الألبابِ﴾ [الزمر: ١٨] إنَّ الله يحب معالي الأمور ويكره سفسافها، إن الله جميل يحب الجمال، ولذا بُني التصوف على اتباع الأحسن حتى قال ابن العريف رحمه الله: السر الأعظم في طريق الإرادة ﴿الذينَ يستمعونَ القولَ فيتَّبعونَ أحسنَهُ﴾ والاستحسان يختلف باختلاف المحسن اهـ.

وقد قال الشيخ ابن عطاء الله في قوله تعالى: ﴿الذينَ يستمعونَ القولَ فيتَّبعونَ أحسنَهُ﴾ أي: يتبعون المذاهب، فيأخذون من كل مذهب أحسنه وأبعده من الشبهات، وهذا هو وصف الصوفية الحقيقية دون المتصوفة، نفعنا الله ببركات الأولين، وعصمنا من زلقات الآخرين. وبذلك فسر الشيخ زروق في «قواعده» قول من قال: الصوفي لا مذهب له. فقال: يعني: من جهة اختياره في المذهب الواحد أحسنه دليلاً أو قصداً أو احتياطاً أو غير ذلك مما يوصله لحاله، وإلا فقد كان الجُنيد ثوريًّا، والشِّبْلي مالكيًّا، والحريريّ حنفيًّا، والمُحاسبيّ شافعيًّا، وهم أئمة الطريقة وعمدتها، وقول القائل: مذهب الصوفي في الفروع تابع لأصحاب الحديث باعتبار أنه لا يعمل من مذهبه إلا بما وافق نصه ما لم يخالف احتياطاً أو يفارق ورعاً، ويلزم ذلك من غير اتهام للعلماء، ولا مبل للرخص، كما ذكر السُّهْرَوَردي اهـ.

فإذا علمت من هذا أن مذهب الصوفية اتباع الأحسن حتى إنهم لا يعملون في مذهب الإمام المجتهد المتبوع لهم إلا بما وافق النص، علمت أن الأولى والأحسن لهذا الرجل المشرع على التقدير الفاسد من أن طريقته ليست بكفر مجمع عليه، وأنها طريقة حق أن يجمع ورده من الأذكار الواردة في الأحاديث الصحيحة، ويترك التقول على النبي عليه الصلاة والسلام، وكون ذلك الجمع أفضل له نص عليه الشيخ زروق إمام الشريعة الظاهرة والباطنة في «قواعده» فقال: الوظائف

المجموعة من الأحاديث أكمل أمراً، إذ لا زيادة فيها سوى الجمع ولا سيما إن أخذ من المشايخ، وجل أحزاب الشاذلي عند التفصيل والنظر التام للعالم بالأحاديث من ذلك اهـ منه.

بل قال بعض مشايخ الصوفية: إن الأولى للمريد عدم تحديد الأوراد، وعدم إعطائه العهد على الوفاء بها.

قال الشيخ عبد الوهاب الشعراني في «الجواهر والدرر» نقلاً عن شيخه عليّ الخوّاص ما نصه: ما يقول في ترتيب الأوراد المشروعة، وأخذ العهد على المريدين أن يفوا بها فقال رضي الله تعالى عنه: هو مما نكرهه ولا نفعله، فقلت: لم ذلك؟ فقال: لا يأمن صاحب المعاهدة من عدم الوفاء والخيانة فيه فيقع في كفة الخسران، ولذلك قال تعالى في حق من بايع محمداً ﷺ من النساء: ﴿فبايِعْهُنَّ واستغفرْ لهنَّ الله﴾ [الممتحنة: ١٢] فعقب ذلك بالاستغفار، لأن ذلك ليس في يدهن، فافهم. ثم إذا واظب العبد على الأوراد ذهب تأثيرها في القلب المراد للشارع، ويبقى يقرؤها بحكم العادة والغفلة، وقلبه في محل آخر، بخلاف ما إذا لم يتقيد بورد، وصار يذكر الله تعالى متى وجد إلى ذلك سبيلاً في أي وقت كان، فإنه يجد في قلبه حلاوة وتوجهاً صادقاً وإقبالاً به على الله تعالى أعظم من المواظب على الأوراد ليلاً ونهاراً. فقلت له: إن الصوفية يخبرون أنهم يجدون في حبس نفوسهم على الذكر والخلوة تأثيراً عظيماً. فقال رضي الله تعالى عنه: حكم جميع ما يحصلونه من ذلك بالتفعل حكم الرطب المعمول، يتغير عن قرب ويتلف، ولا يقيم فيدخر، فحكم من يفعل بجماعته ذلك حكم من يريد أن يجعل شجرة أم غيلان تفاحاً. قلت: فبماذا يخرج العبد في ذكره عن العلل؟ فقال رضي الله تعالى عنه: إذا ذكر الله تعالى امتثالاً لأمره فقط لا سلماً لحصول شيء دنيوي أو أخروي، فالله غني حميد اهـ.

فانظر كلام هذين الإمامين اللذين هما العمدة عند متأخري الصوفية القائلين بأن التحديد في الأوراد للمريدين مفضول، يتضح لك أن لا ضرر على أحد في دينه إذا لم يأخذ ورداً معيناً في عمره، وصار يذكر الله تعالى بالأذكار الواردة عن النبي ﷺ المعلوم فضلها منه، فضلاً عما إذا كان الورد المعين المحدود المخترع مختلقاً

متقولاً به على النبي ﷺ اهـ . وهذا آخر النصيحة، والمرجو أن ينفع الله تعالى بها من لم ينغمس في هذه البدعة الشنيعة. وأما المنغمس فيها، فإن نفعه الله تعالى بها القادر على تصريف القلوب كيف شاء بسابق هدايته له في الأزل فذلك المطلوب المرغوب، وإلا فقد أديت ما وجب، وامتثلت ما طلب.

ونذكر الآن ما واعدت به من الإلمام بشيء من معنى حديث: «الدينُ النصيحة». فأقول: قال الإمام النووي: هذا حديث عظيم الشأن، وعليه مدار الإسلام كما سيعلم من شرحه، وأما ما قاله جماعات من العلماء إنه أحد أرباع الإسلام، أي: أحد الأحاديث الأربعة التي تجمع أمور الإسلام، فليس كما قالوه، بل المدار على هذا وحده.

وأما شرح هذا الحديث فقد قال الإمام أبو سليمان الخطابي: النصيحة كلمة جامعة لأنواع الخير، معناها حيازة الحظ للمنصوح له، وهو من وجيز الأسماء ومختصر الكلام، وليس في كلام العرب كلمة مفردة يستوفى بها العبارة عن معنى هذه الكلمة، كما قالوا في الفلاح ليس في كلام العرب كلمة أجمع لخير الدنيا والآخرة منه.

قيل: النصيحة مأخوذة من نصح الرجل ثوبة إذا خاطه، فشبهوا فعل الناصح فيما يتحراه من صلاح المنصوح له بما يسده النصح الذي هو الخياطة بالمنصحة التي هي الإبرة من خلل الثوب، والمعنى أنه يلم شعثه بالنصح كما تلم المنصحة الثوب، ومنه التوبة النصوح، كأن الذنب يمزق الدين والتوبة تخيطه.

وقيل: إنها مأخوذة من نصحت العسل إذا صفيته من الشمع، شبهوا تلخيص القول من الغش بتخليص العسل من الخلط، ومعنى «الدين النصيحة» أي: عماد الدين وقوامه النصيحة، كقوله: «الحج عرفة» أي: عماده ومعظمه عرفة.

أما النصيحة لله تعالى فمعناها مصروف إلى الإيمان به، ونفي الشريك عنه، وترك الالحاد في صفاته، ووصفه بصفات الكمال والجمال والجلال كلها، وتنزيهه سبحانه وتعالى من جميع النقائص، والقيام بطاعته واجتناب معصيته، والحب فيه

والبغض فيه، وموالاة من أطاعه ومعاداة من عصاه، وجهاد من كفر به، والاعتراف بنعمته وشكره عليها، والإخلاص في جميع الأمور، والدعاء إلى جميع الأوصاف المذكورة والحث عليها، والتلطف في جمع الناس أو من أمكن منهم عليها، وحقيقة هذه الإضافة راجعة إلى العبد في نصحه نفسه، فإن الله تعالى غني عن نصح الناصح .

والنصيحة لكتابة سبحانه هي الإيمان بأنه كلامه تعالى وتنزيله لا يشبهه شيء من كلام البشر، ولا يقدر على مثله أحد من الخلق، ثم تعظيمه وتلاوته حق تلاوته، وتحسينها والخشوع عندها، وإقامة حروفه في التلاوة، والذب عنه لتأويل المحرفين وتعرض الطاعنين، والتصديق بما فيه، والوقوف مع أحكامه، وتفهم علومه وأمثاله، والاعتبار بمواعظه، والتفكر في عجائبه، والعمل بمحكمه، والتسليم لمتشابهه، والبحث عن عمومه وخصوصه وناسخه ومنسوخه، ونشر علومه، والدعاء إليه وإلى ما ذكرنا من نصيحته.

وأما النصيحة لرسول الله ﷺ فتصديقه على الرسالة، والإيمان بجميع ما جاء به، وطاعته في أمره ونهيه، ونصرته حيًّا وميتاً، ومعاداة من عاداه، وموالاة من والاه، وإعظام حقه، وتوقيره وإحياء طريقته وسنته، وبث دعوته، ونشر شريعته ونفي التهمة عنها، واستثارة علومها والتفقه في معانيها، والدعاء إليها والتلطف في تعلمها وتعليمها، وإعظامها وإجلالها والتأدب عند قراءتها والإمساك عن الكلام فيها بغير علم، وإجلال أهلها لانتسابهم إليها، والتخلق بأخلاقه والتأدب بآدابه، ومحبة أهل بيته وأصحابه، ومجانبة من ابتدع في سنته أو تعرض لأحد من أصحابه أو نحو ذلك اهـ .

وأما النصيحة لأئمة المسلمين فمعاونتهم على الحق وطاعتهم فيه وأمرهم به، وتنبيههم وتذكيرهم برفق ولطف، وإعلامهم بما غفلوا عنه أو لم يبلغهم من حقوق المسلمين، وترك الخروج عليهم، وتألف قلوب الناس لطاعتهم، ورد القلوب النافرة إليهم، والصلاة خلفهم، والجهاد معهم، وأداء الصدقات إليهم، وترك الخروج عليهم بالسيف إذا ظهر منهم حيف أو سوء عشرة، وأن لا يغروا بالثناء

الكاذب عليهم، وأن يدعى لهم بالصلاح.

وهذا كله على أن المراد بالأئمة الخلفاء وغيرهم ممن يقوم بأمور المسلمين من أصحاب الولايات، وقد يُتأول على أئمة الاجتهاد، ونصيحتهم بقبول ما رووه، وتقليدهم في الأحكام، وبث علومهم، ونشر مناقبهم، وتحسين الظن بهم.

وأما نصيحة عامة المسلمين وهم من عدا الأئمة على التفسيرين فإرشادهم لمصالحهم في آخرتهم ودنياهم، وكف الأذى عنهم، فيعلمهم ما جهلوه من دينهم، ويعينهم عليه بالفعل والقول، وستر عوراتهم، وسد خلاتهم، ودفع المضار عنهم، وجلب المنافع لهم، وأمرهم بالمعروف، ونهيهم عن المنكر برفق وإخلاص، وتوقير كبيرهم، ورحمة صغيرهم، وتخولهم بالموعظة الحسنة، وترك غشهم وحسدهم، وأن يحب لهم ما يحب لنفسه من الخير، ويكره لهم ما يكره لنفسه من المكروه، والذب عن أموالهم وأعراضهم وغير ذلك من أحوالهم بالقول والفعل، وحثهم على التخلق بجميع ما ذكرناه من أنواع النصيحة، وتنشيط هممهم إلى الطاعات، وقد كان في السلف رضي الله عنهم من تبلغ به النصيحة إلى الإضرار بدنياه اهـ .

قال ابن بطال رحمه الله: النصيحة تسمى ديناً وإسلاماً، والدين يقع على العمل كما يقع على القول. قال: والنصيحة فرض يجُزىء من قام به ويسقط عن الباقين، وهي لازمة على قدر الطاقة إذا علم الناصح أنه يُقبل نصحه ويطاع أمره وأمن على نفسه المكروه، فإن خشي على نفسه أذى فهو في سعة اهـ . ففيها شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. نقله النووي بزيادة يسيرة من القَسْطلاّني.

فقد علمت من تفسير الحديث حقيقة النصيحة، وعظم شأنها، وجمعها لأمور الدين بأسرها، وكونها فرض كفاية، والله المستعان وعليه التكلان.

وهذا آخر ما من به الله تعالى وسمح، من جمع هذا الكتاب في تزييف زلقات هذا المشرع الذي في جميع مقالاته إلى الكفر الصريح جنح، فقد جاء بحمد الله تعالى مستوفياً لما تصدى له جمَعَ فأوعى ونَصَح، أبان الحق لطالبيه وأخمد نار البدعة بما سطع من البرهان ووضح، لم آت فيه إلا بأدلة الكتاب والسنة، أو ما استنبطه

منها علماء الأمة حسبما قدمته في أول الخطبة، فأسأل الله تعالى أن يجعل ما ألهمنيه هو الصواب، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، سالماً من العتاب، قانصاً للثواب، وأن ينيلني به السعادة يوم المرجع والمآب، وأن يجعله حائزاً للقبول عند ذوي البصائر والألباب، والصلاة والسلام على النبي وآله الطاهرين وجميع الأصحاب، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم العرض والحساب، هذا وقد كان الفراغ من تبييضه ضحوة الاثنين الحادي والعشرين من شهر الله المحرم سنة ١٣٤٤ أربع وأربعين وثلاث مئة وألف هجرية، بعامرة القدس في الكلية الإسلامية، مشرفاً على قبة الصخرة والمسجد الأقصى، بعد تسويد كله وتبييض أكثره بالمدينة المنورة، على ساكنها أفضل الصلاة والسلام، عجل الله تعالى العود لها بأكمل مرام، وبعد تبييض قليل منه في مكة المكرمة، أعاد الله تعالى نعمتها، فقد جمع هذا التأليف بين الحرم الثلاثة الطاهرة المقدسة اتفاقية قل أن تقع لتأليف غيره، جعل الله تعالى بمنه وكرمه ذلك دليلاً على جمع مؤلفه بسببه خيري الدنيا والآخرة، إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، مؤلفه محمد الخضر بن الشيخ سيدي عبد الله بن السيد أحمد الملقب بما يأبى بها النافية لمضارع أَبَى الجكني عاملني الله تعالى على الدوام بلطفه الجلي والخفي اهـ .

مخازي الولي الشيطاني

الملقب بالتجاني الجاني

جمعها وعلق عليها

الشيخ ابراهيم القطان

أحد تلاميذ الشيخ محمد الخضر الشنقيطي

* * * * * *

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما جمعناه من مفتريات التجاني منسوباً كل مقال فيه إلى الكتاب الذي أُخذ منه، مع الإشارة إلى رقم الصحيفة المسطور فيها، لينظره كل مسلم له عقل ودين، حتى يتبين للناس ما أذاعه هذا الرجل من الضلال، فجميع ما هو مسطور إما كفر صريح، وإما كذب عليه ﷺ،وإما تنقيص للقرآن العظيم، أو تنقيص له ﷺ، أو لأصحابه، وإما إبطال للشريعة وإظهار لتفاهتها وتزهيد للناس فيها.

فأوله وهو أشده نسبته الكتمان له ﷺ

قال في «جواهر المعاني»: إن هذا الورد ادخره لي عليه الصلاة والسلام. ولم يعلمه لأحد من أصحابه.

هذا فيه نسبة الكتمان له عليه الصلاة والسلام، لما قال هو إن فيه من الأجر ما لم يكن في كتاب الله، ونسبة الكتمان له كفر بإجماع.

قال في «جواهر المعاني» صحيفة ١١٩: سألت شيخنا: هل كان سيد الوجود ﷺ بهذا الفضل؟ - أي: فضل صلاة الفاتح - المتأخر في وقته. قال: نعم، هو عالم به. قلت: ولم لم يذكره لأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين؟ قال: لعلمه ﷺ بتأخير وقته، وعدم وجود من يظهره الله على يديه في ذلك الوقت. وهذا أيضاً في كتابهم «الجيش» صحيفة ٩١.

انظر لما في هذا من نسبة الكتمان للنبي ﷺ، وتفضيله هو وأتباعه على أبي بكر وعمر، لقدرة أصحاب التجاني على حمل ما عجز الصحابة عنه.

وقال في «الجيش» صحيفة ١٦٤: وأما من تركه - يعني: الورد - تركاً كليًا أو متهاوناً به، فإنه تحل عليه عقوبة، ويأتيه الهلاك، وتصب عليه مصائب الدنيا والآخرة، لا يقدر له أحد على شيء، هكذا ذكره الشيخ، وقال: إن النبي ﷺ أخبره بذلك.

هذا إنما هو كذب عليه ﷺ، وقد جعل ترك هذا الورد أشد من ترك جميع العبادات، مع أن هذا لم يرد في ترك فرض من العبادات.

وقال في «جواهر المعاني» صحيفة ٤٥، وفي كتاب «الإفادة الأحمدية» صحيفة ٢٠: أمرني ﷺ بجمع كتاب «جواهر المعاني»، وقال لي: كتابي هو، وأنا ألَّفته بعد ما كنت أمرت بتمزيقه ومزق.

هذا فيه تعمد الكذب عليه ﷺ، قاصداً الدخول في حديث: «من كذب عليَّ متعمداً فليبوأ مقعده من النار».

وقال في «جواهر المعاني» صحيفة ١٠٤: إن من أراد الدخول في طريقنا لا خوف عليه من صاحبه ولا من غيره أيًا كان من الأولياء الأحياء والأموات في الدنيا والأخرة، وهو آمن من كل ضرر يلحقه في الدنيا والأخرة، لا من شيخه ولا من غيره ولا من الله ورسوله ﷺ.

فلينظر هذا هل يقول كافر: إن أحداً يأمن مكر الله ولا يخاف منه؟! ولكن أراد الدخول في قوله تعالى: ﴿فلاَ يأمَنُ مكرَ اللهِ إلاّ القومُ الخاسرون﴾ [الأعراف: ٩٩].

وقال في «الجواهر» أيضاً صحيفة ١٠٥: لا تُقرأ «جوهرة الكمال» إلا بالطهارة المائية لا بالترابية، لأن النبي ﷺ يحضر عند قراءتها.

وهـذا مما تقـدم من الكذب عليه عليه الصلاة والسلام، وفيه من المغالاة والكذب ما يدل على أنها أفضل من القرآن ومن الصلوات الفرضية، لأن كلاً من ذلك يُؤدّى بالتيمم.

وقـال في صحيفة ١١٤: إن المرة الواحدة من صلاة الفاتح تعدل من كل تسبيح وقع في الكون، ومن كل ذكر، ومن كل دعاء كبير أو صغير، ومن القرآن ستة آلاف مرة لأنه من الأذكار.

هذا من أشـد كفره وردته، فالقرآن كلام الله، وفضل كلام الله على كلام الخلق كفضل الله على خلقه، وفي هذا من تنقيص القرآن وتزهيد الناس فيه بحيث

لا يُلتفت إليه ما لا يخفى، فكيف يقرؤه أحد على هذا مع وجود هذه الصلاة المخترعة، فقصده إبطال التعبد بالقرآن لا حقَّقَ الله قصده. فلينظر العاقل هذا الافتراء والتحديد، وتفضيل هذه الصلاة المختلقة على الذكر الشامل للقرآن، وعلى ما ورد عنه عليه الصلاة والسلام من جميع الأذكار النبوية.

وقال في «الجواهر» أيضاً صحيفة ١٥٤: إذا ثابر على الصلاة عليه ﷺ لو أتاه بذنوب أهل الأرض كلها من أول وجود العالم إلى آخره أضعافاً مضاعفة لأدخلها كلها سبحانه في بحرِ عفوه وفضله.

هذا لم يرد في حديث، فالصلاة عليه ﷺ كسائر الأذكار فيها من الفضل ما في غيرها من الأذكار، ويا ليته لم ينتقص القرآن، ولم يفعل هذه المغالاة في الصلاة.

وقال في «جواهر المعاني» صحيفة ١٦٤: بأن بعض أحوال الرحمة في أهل النار من الكفار أنهم يُغمى عليهم في بعض الأوقات، فيكونون كالنائم لا يحسون بأليم العذاب، ثم تحضر بين أيديهم أنواع الثمار والمآكل، فيأكلون في غاية أغراضهم، ثم يفيقون من تلك السكرة، فيرجعون إلى العذاب، فهذا من جملة الرحمة التي تنال الكفار.

فانظروا يا أُمة محمد ﷺ ما في هذا من الكفر الصريح المكذب للقرآن العزيز، بجعل رحمة الله تنال الكفار في الأخرة، وقد قال تعالى ﴿والذينَ كَفَروا بآيات الله ولقائِه أُولئكَ يَئِسُوا من رحمتي﴾ [العنكبوت: ٢٣] وقال تعالى: ﴿كما يَئِسَ الكُفَّارُ من أصحابِ القبورِ﴾ [الممتحنة: ١٣].

وقال في «الجواهر» صحيفة ١٦٥: «تنبيهٌ وبيان» في الاستدلال على أن الكفار محبوبون مرحومون عند الله تعالى.

هذا أيضاً قصد به الكفر والعناد لمخالفة القرآن العظيم لقوله تعالى: ﴿فإنَّ اللهَ لا يحبُّ الكافرينَ﴾ [آل عمران: ٣٢]، وقوله: ﴿إنه لا يحب الظالمين﴾ [الشورى: ٤٠].

وقال في صحيفة ٢١٧ : وأما معية الذات ـ يعني : ذات الله سبحانه وتعالى ـ فلا تختص بنصر ولا عصمة، فهو مع كل شيء على أي حال كان ذلك الشيء.

هذا من ضلالاته الموجبة لتعدد الله تعالى، وكونه حالاً في كل مكان، وهو كفر بالإجماع.

وقال في «الجواهر» أيضاً صحيفة ٢٢١ : إن الكفار والمجرمين والفجرة والظلمة ممتثلون لأمر الله، ليسوا بخارجين عن أمره.

فانظر هذا الكلام، هل يصدر من عاقل؟! ففيه التصريح بأن كفرهم اتباع لأمر الله، فما كفروا إلاّ اتباعاً لأوامره، والله يقول ﴿إن الله لا يأمرُ بالفحشاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] ويقول: ﴿ولا يرضَى لعبادهِ الكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].

وقال في صحيفة ٢٢٩ : وأما ولد الزنا لا حسنة له أصلاً، ولا دخول له للجنة أصلاً، ولو فعل ما فعل، لأنه لم يتكون من نكاح شرعي، إلا إن صحب أحد مفاتيح الكنوز.

هذا كذب، ولد الزنا ما عليه ذنب في فعل أبويه، وأبواه لو تابا لقبلت توبتهما، وإن لم يتوبا كانا تحت المشيئة.

وقال في صحيفة ٢٣٢ : إن غير النبي قد يكون عنده علم أزيد من النبي.

هذا كذب وتنقيص للأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والخضر الصحيح أنه نبي وليس عنده علم أزيد من موسى عليه السلام كما صرح هو به في الحديث: أنا على علمٍ من ربي لا تعلمهُ أنت، وأنت على علم من ربك لا أعلمه.

وقال في «الإفادة الأحمدية» صحيفة ٤٠ : طريقتنا تنسخ جميع الطرق وتبطلها، ولا تدخل طريق على طريقنا.

هذا كذب وزور، والنسخ قد انقضى بانقضاء الوحي، فلا نسخ بعده، والطرق إن كانت أذكاراً كيف تنسخ، والأذكار محكمة عن الشارع حقًّا، فلا تنسخ بمقال شارع كاذب.

وقال أيضاً في «الإفادة الأحمدية» صحيفة ٤٠: طائفة من أصحابنا لو اجتمع أكابر أقطاب هذه الأمة ما وزنوا شعرة من أحدهم، وهو في «بغية المستفيد في شرح منية المريد» صحيفة ١٧٢:

طائفةٌ من صحبهِ لو اجْتَمَعْ أقطابُ أمّةِ النبيِّ المتّبَعْ

ما وَزَنُوا شعرةً من فرد منها فكيفَ بالإمامِ الفردِ

انظر تفضيل هذا الفاجر لأصحابه على أصحاب النبي ﷺ، وقال عليه الصلاة والسلام: «إن أبا بكر وُزِنَت به الأمة فرَجَحَها، ووزِنَتْ بعُمَرَ فرجَحَها».

وقال في «الإفادة الأحمدية» صحيفة ٤٠: كل الشيوخ أخذوا عني من عصر الصحابة إلى النفخ في الصور، وهذا أيضاً في «بغية المستفيد» صحيفة ١٦٨، مع زيادات كثيرة.

انظر إلى هذا المشرع الذي أُخذ عنه قبل وجوده باثني عشر قرناً، خاصية له لم تحصل لرسول.

وقال في «الإفادة الأحمدية» صحيفة ٤٣: كل من عمل عملاً وتُقبل منه فرضاً كان أو نفلاً، يعطينا الله تبارك وتعالى ولأصحابنا على ذلك العمل أكثر من مئة ألف ضعف ما يُعطى لصاحبه ونحن رقود.

انظر هذا القول الذي حمل صاحبه على تكذيب الآيات القرآنية الكثيرة، كآية: ﴿وأن ليسَ للإنسانِ إلّا ما سَعَى﴾ [النجم: ٣٩] وآية: ﴿اليومَ تجْزَوْنَ ما كُنتم تعملونَ﴾ [الجاثية: ٢٨] وآية: ﴿فمَنْ يعمَلْ مثقالَ ذرّةٍ خيراً يَرَه﴾ [الزلزلة: ٧] إلى ما لا ينتهي، وهذا كفر صريح.

وقال في «الإفادة الأحمدية» صحيفة ٤٦: لو اطلع أكابر الأقطاب على ما أعدَّ الله تعالى لأصحابنا في الجنة لبكوا عليه، وقالوا ما أعطيتنا شيئاً يا ربنا.

فهذا من مفترياته، فمن يعلم هذا غير نبي مرسل جاءه الوحي به من الله، وهو وأصحابه معدومون في الشريعة، لا يمكنه أن يدعي ذكراً فيه إلا الخرافات الكاذبة المفتراة عليه عليه الصلاة والسلام.

وقال في «الإفادة الأحمدية» صحيفة ٥٤: من حلف بالطلاق أنه جالس مع المصطفى ﷺ في الوظيفة فهو بار في يمينه، ولا يلزمه الطلاق.

هذا الذي قال من الزور يريد به إبطال عصم من تبعه واقتدى به، فيكون كل تابع له زانياً إذا صدر منه هذا اليمين، تقليداً له، فهذا أمر لا يتصوره العقل ولا الشرع.

وقال في «الإفادة الأحمدية» صحيفة ٥٧: نهاني ﷺ عن التوجه بالأسماء، وأمرني بالتوجه بصلاة الفاتح لما اغلق.

قصد بهذا تكذيب قوله تعالى: ﴿ولله الأسماءِ الحُسنى فادعوهُ بها﴾ [الأعراف: ١٨٠] ولتعرض الناس عن المحقق إلى ما لا أصل له من هذه الصلاة المخترعة.

وقال في «الإفادة» أيضاً صحيفة ٦٣: قدماي هاتان على رقبة كل ولي لله تعالى من أول إنشاء العالم إلى النفخ في الصور.

فهذا من مفترياته المفضل بها لنفسه على جميع أصحاب الرسل، فلينظر كل مسلم هل هذا يصِحُّ من مسلم قوله.

وقال في «الإفادة الأحمدية» صحيفة ٦٣: قال لهم روحه الشريف ﷺ وروحي هكذا، وأشار بسبابته ووسطاه.

هذا ما فيه من الكفر إلا مساواته للنبي ﷺ.

وقال في «الإفادة الأحمدية» صحيفة ٦٥: قال لي ﷺ: بل بن عزوز شيطان هذه الأمة.

هذا اغتياب وقول من هذا الفاجر تزهيداً في هذا المسلم، وترغيباً في ضلالاته هو.

وقال في «الإفادة الأحمدية» صحيفة ٦٥: القطب له عصمة كعصمة الأنبياء

عليهم الصلاة والسلام.

كذب عدو الله، لا عصمة إلا للأنبياء، والقطب من جملة الأولياء، ولهم الحفظ لا العصمة، ولكنه هو يجهل معنى العصمة ومعنى الحفظ.

وقال في «الإفادة الأحمدية» صحيفة ٨: سبحان الله، كل هذه الخلائق يقال له: جز من أجلي.

نعم يجوز من أجله كل من اتبع طريقه من الخلائق إلى النار، وأما الأنبياء فليست لهم هذه الرتبة بأن يُدخلوا كل أحد من أممهم الجنة.

وقال في «الإفادة الأحمدية» صحيفة ٦٩: شفعني الله في أهل عصري من يوم ولادني إلى يوم حلول رمسي، وزاد في «بغية المستفيد» في صحيفة ١٦٥: وزيادة ٢٠ سنة.

انظر هذا التحديد، والكذب الموجب لتهاون من يقبل هذا الكلام بالأعمال الصالحة.

وقال في «الإفادة الأحمدية» صحيفة ٦٩: هو ﷺ كفاني الحضور مع أصحابي عند الموت وعند السؤال.

هذا من كذبه، فإنه لم يرد عنه ﷺ أنه يحضر لأحد عند الموت وعند السؤال، وأصحابه هو لا يحضر لهم إلا الشيطان المقترنون به بالدنيا.

وقال في «الإفادة الأحمدية» صحيفة ٧٤: يوضع لي منبر من نور يوم القيامة، وينادي مناد حتى يسمعه كل من بالموقف: يا أهل الموقف: هذا إمامكم الذي كنتم تستمدون منه في دار الدنيا من غير شعوركم. وهذا أيضاً في «بغية المستفيد» صحيفة ١٧٢.

انظر هذا الكذب الذي لم يمكن صدوره من موحد، فما وقع هذا لنبي، وفيه تصريحه بأن جميع من خلق الله كان مستمداً منه برسله وأنبيائه لشمول الموقف لهم،

فما يوضع له في ذلك اليوم إلا منبر من نار.

وقال في «الإفادة الأحمدية» صحيفة ٨٠: من لم يعتقد أنها من كلام الله لم يصح الثواب فيها ـ يعني: صلاة الفاتح ـ.

ومن اعتقد أنها من كلام الله اعتقد كفراً، لأن كلام الله لا ينزل إلا على الرسل، وهي نازلة على دجال في القرن الثاني عشر.

وقال في «جواهر المعاني» الجزء الثاني صحيفة ١٦: إن الشيخ العارف يمكنه أن ينقل روحه من جسده إلى جسد رجل آخر، ويتصرف بذلك الرجل بما يريد من الأمور.

هذا فيه من الردة المجمع عليها، من قوله بتناسخ الأرواح، فتناسخ الأرواح لا يصح لولي ولا لجني.

وقال في صحيفة ٦٧ من «جواهر المعاني»: قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: أنا مبرق البروق، ومرعد الرعود، ومحرك الأفلاك ومديرها، يريد بذلك أنه خليفة الله في أرضه في جميع مملكته.

وهذا كذب وكفر، وفيه نسبة علي رضي الله عنه لما لم يقله، وهو من أفعال الله التي لا يصح لمخلوق الاتصاف بها.

وقال في «جواهر المعاني» جزء ٢ صحيفة ٩١: اعلم أن الله سبحانه وتعالى جعل في سابق علمه ونفوذ مشيئته أن المدد الواصل إلى خلقه من فيض رحمته هو في كل عصر يجري مع الخاصة العليا من النبيين والصديقين، فمن فزع إلى أهل عصره الأحياء من ذوي الخاصة العليا وصحبهم واقتدى بهم واستمد منهم فاز بنيل المدد الفائض من الله، ومن أعرض عن أهل عصره مستغنياً بكلام من تقدم من الأولياء الأموات طُبع عليه بطابع الحرمان.

قد قال هذا من الخرافات الكاذبة ليجلب بها إلى نفسه المنافع الدنيوية، غير مبال بما فيه من الإثم، فإن من أعرض عن الموجودين وتمسك بأقوال السلف

لصالح وأفعالهم يكون أولى بالقبول والنجاة ممن تمسك بأهل العصر الذي كثر فيه الزيغ والفساد.

وقال في صحيفة ٩٢ من «الجواهر» جزء ٢: إن لنا مرتبة عند الله تناهت في العلو عند الله تعالى إلى حد يحرم ذكره.

انظر هذا الفجور الذي لم يقله أحد، والذي يحرم ذكره من المراتب هو ما كان بنوة لله أو شريكاً لله في الألوهية، وما عدا ذلك أعلاه مراتب الرسل، وذلك لا يحرم ذكره.

وقال أيضاً في صحيفة ١٤٥: إن الولي الصالح محمد بن العربي التازي المتوفى سنة ١٢٤١ كان كثيراً ما يلقى النبي ﷺ ويعلمه أشعاراً وكان يقول له: لولا محبتك بالتجاني لم ترني قط.

هذا من خرافاته ومناقضته الآية: ﴿وما علّمناه الشعرَ وما ينبغي له﴾ [يس: ٦٩] فالنبي ﷺ لا يحُسن حكاية الشعر فضلاً عن إنشائه.

وقال في «الجواهر» أيضاً الجزء الثاني صحيفة ١٥١ ـ ١٥٤: من رسالة إلى أهل فاس وبها يحثهم على ترك المعاصي، ويؤكد على تلاوة صلاة الفاتح، لأنها لا تترك من الذنوب شاذة ولا فاذة، ثم أبشروا إن كل من كان على محبتنا إلى أن مات عليها يبعث من الامنين على أي حالة كان، وكذلك من أخذ وردنا يبعث من الآمنين هو ووالداه وأزواجه وذريته المنفصلة عنه.

انظر هذا الافتراء المؤدي إلى ترك الأعمال الصالحة والاكتفاء بهذا الورد الكاذب بدون دليل من كتاب أو سنة ليدخلوا في الأمن من مكر الله.

وقال في «الجواهر» صحيفة ١٦٦ من الجزء الثاني: وأقول لكم إن مقامنا عند الله في الآخرة، لا يصله أحد من الأولياء، ولا يقاربه لا من صغر ولا من كبر، وإن جميع الأولياء من عصر الصحابة إلى النفخ في الصور ليس فيهم من يصل إلى مقامنا إلى أن قال: ولم أقل لكم ذلك حتى سمعته منه ﷺ تحقيقاً.

هذا من تعمد الكذب عليه عليه الصلاة والسلام، ليخالف ما هو وارد عنه من فضل أصحابه على كل أحد غير الأنبياء، وأجمعت الأمة على ذلك، وهذا جعل نفسه أفضل من أبي بكر والعشرة أخزاه الله ما أكذبه.

وقال في «الجواهر» صحيفة ١٦٦ من الجزء الثاني: ليس من الرجال من يدخل كافة أصحابه الجنة بغير حساب ولا عقاب ولو عملوا من الذنوب ما عملوا وبلغوا من المعاصي ما بلغوا إلا أنا وحدي، ووراء ذلك مما يذكر لي فيهم، وضمنه ﷺ أمر لا يحل لي ذكره، ولا يرى إلا في الآخرة.

هذا الذي ضمنه له عليه الصلاة والسلام لم يضمنه لنفسه ولا لأصحابه، فكل ساعة يحذرهم من المعاصي، ويغريهم بطاعة الله تعالى، والذي وراء ذلك مما لم يكن ذكره ما هو إلا الربوبية.

وقال في «الجواهر» صحيفة ١٧٠ من الجزء الثاني: فأقول لك: الأَوْلى في ذلك الكرامة التي شاعت وذاعت عند المعتقد على زعم المنتقد، وهي أعظم خير يرجى، وأفضل موعدة تترجى أن كل من أخذ وردنا وداوم عليه إلى المات أنه يدخل الجنة بغير حساب ولا عقاب هو ووالده وأزواجه وذريته، وأما إن كان محبًّا ولم يأخذ الورد لم يخرج من الدنيا حتى يكون وليًّا.

هذا فيه من الكذب الأمن من سوء الخاتمة، وهو موجب لسوء الخاتمة، فمن عنده هذا الورد يموت على سوء الخاتمة، مع أنه على كل حال مرتد ميت على الكفر إن لم يتب من الكفر الذي هو عليه.

وقال في «الجواهر» أيضاً صحيفة ١٧٠: وكذلك من حصل له النظر فينا يوم الجمعة أو الاثنين يدخل الجنة بغير حساب ولا عقاب، زاد في «بغية المستفيد» في صحيفة ١٦٣: ولو كان كافراً يختم له بالإيمان.

انظر جرأة هذا الكاذب، حيث أثبت لنفسه ما لم يثبت لأولي العزم من الرسل، فكم دعوا من كافر قريب ومات على الكفر، كعمه عليه الصلاة والسلام، وابن نوح، وابن آدم، وأبي إبراهيم.

وقال في «الجواهر» صحيفة ١٧٢ من الجزء الثاني: واعلم أن كل ما تذكره من الأذكار والصلوات على النبي ﷺ والأدعية لو توجهت بجميعها مئة ألف عام كل يوم تذكرها مئة ألف مرة، وجميع ثواب ذلك كله ما بلغ ثواب مرة واحدة من صلاة الفاتح لما أُغلق، فإنها كنز الله الأعظم.

هذا كله إفتراء وكذب ومخالف لما اتفق عليه في الحديث: «أفضلُ ما قلتُهُ أنا والنبيّونَ من قبلي لا إله إلّا الله» وهذه صلاة مخترعة ليس لها أصل في كتاب ولا سنة، والصلاة الواردة عنه ﷺ أفضل منها، ولم يذكر لها هذا المعنى.

وقال في «الجواهر» أيضاً صحيفة ٢١٨: إن من داوم على قراءة «ياقوتة الحقائق» يضمن له خير الدنيا والآخرة، ومن ذكرها مرتين في الصباح وفي المساء غفرت له ذنوبه الكبائر والصغائر بالغة ما بلغت.

هذا كمفترياته السابقة، وإغراء الناس بالتأمين من مكر الله بهذه الصلاة المخترعة الباطلة، ولمْ تغفر الكبائر بشيء من الطاعات إلا بالجهاد وبالهجرة والحج على قول في الجميع، والصحيح أنها لا تغفر إلا بالتوبة.

وقال في «بغية المستفيد» في صحيفة ٥٧: كما أن النبي ﷺ كان نبيًّا وآدم بين الماء والطين، هو كان وليًّا عالماً بولايته في ذلك العالم، وغيره من الأولياء ما كان وليًّا بالفعل ولا عالماً بولايته إلا بعد تحصيله ما يشترط في الاتصاف بالولاية من الأخلاق.

انظر هذا الافتراء المصرح فيه بمساواته مع سيد البشر ﷺ في الخصوصية التي أُعطيت له عن جميع الرسل، فلم يتركها له حتى ادعى مثلها لنفسه أخزاه الله ما أكذبه.

وقال في «بغية المستفيد» صحيفة ٥٩: إنه ﷺ أضاف جميع الفقراء المتمسكين بهذا العهد على هذا الورد إلى سيادته السنية ومكانته العلية. إضافة خاصة تؤذن بشرف منـزلتهم وشفوف مرتبتهم عند الله تعالى، وذلك أنه قال له ﷺ يقظة لا مناماً: فقراؤك فقرائي، وتلامذتك تلامذتي.

هذا من كذبه الداخل به في النار، لحديث: «من كذبَ عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» فأي دليل على أنه قال له هذا، وبينه وبينه اثنا عشر قرناً، ورؤيته عليه الصلاة والسلام يقظة لم يرد فيها حديث ضعيف كما قال المحدثون، ولا ادعاها صحابي ولا تابعي.

وقال في «البغية» في صحيفة ٥٩: إن لأهل هذه الطريقة علامة يتميزون بها عن غيرهم، ويعرف بها أن رسول الله ﷺ هو صاحبها بوجه خاص، وهي كما قاله حواري هذه الطريقة المشهودُ له في معرفة أسرارها بالتبريز والتحقيق: إن كل واحد من أهلها مكتوب بين عينيه بطابع النبي ﷺ محمد رسول الله ﷺ، وعلى قلبه مما يلي ظهره محمد بن عبد الله، وعلى رأسه تاج من نور مكتوب فيه الطريقة التجانية منشؤها الحقيقة الأحمدية.

هذا من كذبه الظاهر، فما رأينا في وجوههم إلا السواد الدال على الدخول في النار، ولا على أكتافهم إلا سحابات الخزي والعار، ولا على روؤسهم، فأين هذه الطوابع المفتراة.

وقال في «بغية المستفيد» صحيفة ٢٠٤: إن آخذ ورد التجاني يكون مستقرًّا بجوار النبي ﷺ في أعلى عليين بلا حساب ولا عقاب، وتغفر ذنوبه الكبائر والصغائر ما تقدم منها وما تأخر، وتحط عنه التبعات ـ يعني: ما عليه من الحقوق الخَلْقية لا من حسناته ـ ويأمن من هول الموقف، ويأمن من عذاب القبر.

هذا فيه ما تقدم من الأمن من مكر الله والكذب على رسول الله ﷺ، والتبعات لا تحط بشيء من الطاعات لا بالجهاد ولا بالحج ولا بالهجرة كما هو صريح الأحاديث الصحيحة، فلينظر كل مسلم فيما جمع من مفتريات هذا الرجل الذي هو قطرة من بحر، فكل واحدة منه إما كفر صريح أو ضمن، فيجب على كل من له غيرة على الدين ولا سيما إذا كان من علماء المسلمين أن يفصح بالنكير، ويشن الغارة على هذا الدجال الكبير ومن تبعه من المضلين، ويحذر المسلمين منهم ومن غرورهم.

تنبيه: الكتب التي أشرنا إليها وهي «جواهر المعاني» الجزء الأول، والجزء الثاني طبع المطبعة الأزهرية بمصر الطبعة الثانية سنة ١٣٤٥ هـ سنة ١٩٢٩ م، و «بغية المستفيد» بهامشه «الجيش» الطبعة الأولى بمطبعة التقدم العلمية سنة ١٣٢٦ و «الإفادة الأحمدية» مطبعة الصدق الخيرية سنة ١٣٥٠ هـ .

ومما هو كاف في الرد على هؤلاء القوم اعترافاتهم الخطيرة التي سجلت عنهم، والتي لا يمكن نكرانها، فهي أدل دليل على مقاصدهم السيئة التي يسيرون بها تحت ستر الإسلام والدعاية بالتصوف الكاذب المزور على النبي عليه الصلاة والسلام وغيره، أما الآن فقد ظهر ما كانوا يبطنون ويسرون من الكيد للإسلام، فليحذر منهم المسلمون في جميع الأقطار، فهم دعاة الكفر وهداة الاستعمار، ورحم الله من قرأ فأوعى.

نقلاً عن مجلة الفتح العدد ٢٥٧ القاهرة يوم الخميس ١٦ صفر سنة ١٣٥٠ السنة السادسة

من دخائلنا

اعترافات خطيرة

صاحب السجادة الكبرى يلقي بين يدي فرنسا «خطبة الإخلاص» الجزائر في **٢٣ ـ ١ ـ ١٣٥٠** لمراسل الفتح.

نشرت جريدة «لابريس ليبر Lapresselibre» وهي جريدة فرنسية استعمارية يومية كبرى تصدر في عاصمة الجزائر في عددها الصادر يوم السبت ١٦ مايو (٢٨ ذي الحجة) خطبة طويلة ألقاها الشيخ «سيدي» محمد الكبير صاحب «السجادة الكبرى» ـ أي: رئيس الطريقة الصوفية المسماة بالطريقة التجانية ـ بين يدي الكولونيل سيكوني «الفرنسي» الذي ترأس بعثة من الضباط قامت بنزهة استطلاعية في الجنوب الجزائري، ومهدت «لابريس ليبر» للخطبة بكلمة جاء فيها.

وبعد ما طافت هذه البعثة العسكرية في مدينة الأغواط، سافرت إلى عين ماضي المركز الأساسي للطريقة الصوفية الكبرى «التجانية»، ملبين دعوى رئيس هذه الطريقة المحترمة المبجلة الشيخ سيدي محمد الكبير، وبعدما تفرجوا على المدينة ـ يعني: قرية عين ماضي ـ وعلى الزاوية ذهبوا إلى القصر العظيم الذي شُيِّد بإيعاز من السيدة الفرنسية مدام اوريلي التجاني (أَيِّم التجاني)، وفي ردهات هذا القصر الرائعة الجميلة أقيمت مأدبة فخمة فاخرة كبرى لهؤلاء الضباط ولنواب الحكومة العسكرّية المحلية بالأغواط وعين ماضي، وفي أثناء شرب الشاي قام حبيبنا حسني سي أحمد بن الطالب، وتلا باسم المرابط سيدي محمد الكبير صاحب السجادة التجانية الكبرى خطبة عميقة مستوعبة للخدمات الجليلة الصالحة التي قامت بها الطائفة التجانية لفرنسا وفي سبيل فرنسا في توطيد الاستعمار الفرنسي، وفي تسهيل مهمة الاحتلال على الفرنسيين، وفي إشارات التعقل التي كانت تسديها هذه الطريقة الصوفية لمريديها من «الأحباب». . .

ثم قالت الجريدة: وحيث طلب منا نشر هذه الخطبة القيمة فإننا ننشرها فيما

يلي: وهنا أوردت الجريدة جانباً كبيراً من الخطبة ـ نصفها أو ثلثيها ـ كله ثناء لا يحصى ولا يعد على فرنسا المستعمرة، فوصفها الخطيب بأنها «أم الوطن الكبرى»، وانهال عليها مدحاً وشكراً بما لا يخرج عن معنى ما نسمعه دائماً من دعاتها المأجورين، إلا أنه قال: «حتى الأرذال الأوباش أعداء فرنسا الذين ينكرون الجميل، ولا يعترفون لفاضل بفضل، قد اعترفوا لفرنسا بالمدنية والاستعمار، وبأنها حملت عنا ما كان يثقل كواهلنا من أعباء الملك والسيادة، وحملت الأمن والثروة والرخاء والسعادة والهناء...

ولكن المهم من الخطبة هو الجانب الأخير منها، لأنه يحوي اعترافات خطيرة مثبتة بتواريخها، ونحن ننقل هذه الاعترافات حرفيًا، ونعرضها على صفحات الفتح المجلة التي يثق بها المسلمون جميعاً، ولكل مسلم أن يحكم على هذه الاعترافات بما يشاء.

قال الشيخ سيدي محمد الكبير صاحب السجادة الكبرى «التجانية»، وهو «خليفة» الشيخ أحمد التجاني الأكبر مؤسس هذه الطريقة، وهذا «الخليفة» يسيطر على جميع أرواح «الأحباب» المريدين التجانيين في مشارق الأرض ومغاربها:

.·. إنه من الواجب علينا إعانة حبيبة قلوبنا ماديًا وأدبيًا وسياسيًا، ولهذا فإني أقول لا على سبيل المنّ والافتخار، ولكن على سبيل الاحتساب والتشرف بالقيام بالواجب: إن أجدادي قد أحسنوا صنعاً في انضمامهم إلى فرنسا قبل أن تصل بلادنا، وقبل أن تحتل جيوشها الكرام ـ كذا ـ ديارنا.

ففي سنة ١٨٣٨ كان جدي سيدي محمد الصغير ـ رئيس التجانية يومئذ ـ أظهر شجاعة نادرة في مقاومة أكبر عدو لفرنسا، الأمير عبد القادر الجزائري، ومع أن هذا العدو ـ يعني: الأمير عبد القادر ـ قد حاصر بلدتنا عين ماضي، وشدد عليها الخناق ثمانية أشهر، فإن هذا الحصار تم بتسليم فيه شرف لنا نحن المغلوبين، وليس فيه شرف لأعداء فرنسا الغالبين، وذلك أن جدي أبى وامتنع أن يرى وجهاً لأكبر عدو لفرنسا، فلم يقابل الأمير عبد القادر!

وفي سنة ١٨٦٤ كان عمي سيدي أحمد ـ صاحب السجادة التجانية يومئذ ـ مهّد السبيل لجنود الدوك دومال، وسهل عليهم السير إلى مدينة بسكرة، وعاونهم على احتلالها.

وفي سنة ١٨٧٠ حمل سيدي أحمد هذا تشكرات الجزائرين للبقية الباقية من جنود «التيرايور» الذين سلموا من واقعة «ريش ـ هوفن»، وواقعة «ويسانبور»، ولكي يظهر لفرنسا ولاءه الراسخ وإخلاصه المتين، وليزيل الريب وسوء الظن اللذين ربما كانا بقيا في قلب حكومتنا الفرنسية العزيزة عليه ـ يعني: من حيث كونه مسلماً ولو بالاسم فقط ـ برهن على ارتباطه بفرنسا ارتباطاً قلبيًّا، فتزوج في أمد قريب بالفرنسية الآنسة أوريلي بيكار (مدام او أيّم التجاني بعدئذ)، وبفضل هذه السيدة ـ نعترف به مقروناً مع الشكر ـ تطورت منطقة كوردان هذه ضاحية من ضواحي عين ماضي من أرض صحراوية إلى قصر منيف رائع، ونظراً لمجهودات مدام أوريلي النجاني هذه المادية والسياسية فإن فرنسا الكريمة قد أنعمت عليها بوسام الاحترام من رتبة «جوقة الشرف»

المراسل: وسيدي أحمد هذا لما تزوج في سنة ١٨٧٠ بهذه المرأة الفرنسية، كان أول مسلم جزائري تزوج بأجنبية، وقد أصدرت هي كتاباً فرنسيًّا في هذه الأيام أسمته: «أميرة الرمال» تعني نفسها، وقد ملأته بالمثالب والمطاعن على الزاوية التجانية، وذكرت فيه أن سيدي أحمد هذا إنما تزوجها على يد الكاردينال لافيجري على حسب الطقوس الدينية المسيحية، وذلك لأن قانون الزواج الفرنسي كان دينيًّا مسيحيًّا لا مدنيًّا، ولما توفي عنها سيدي أحمد هذا خلفه عليها وعلى السجادة التجانية أخوه سيدي علي! . .

ولما أنعمت فرنسا بوسام الشرف على هذه السيدة منذ أربعة أعوام، قالت الحكومة في تقريرها الرسمي ما نصه: لأن هذه السيدة قد أدارت الزاوية التجانية الكبرى، إدارة حسنة كما تحب فرنسا وترضى، ولأنها كسبت للفرنسيين مزارع خصبة ومراعي كثيرة، لولاها ما خرجت من أيدي العرب الجزائريين (التجانيين)، ولأنها ساقت إلينا جنوداً مجندة من «أحباب» هذه الطريقة ومريديها، يجاهدون في سبيل

فرنسا صفًا كأنهم بنيان مرصوص . .

واليوم تعيش هذه السيدة (أيّم التجاني) في مزرعة لها كبرى في ضواحي مدينة بلعباس ـ وهران عيشة المترفين ذوي الرفاهية والنعيم ، وهي الآن لم تقطع علائقها بالزاوية التجانية ، بل لا تزال تسيطر عليها ، وتقبض على أزمتها ، ومع أن الأحباب التجانيين يتبركون بهذه السيدة ويتمسكون بآثارها ويتيممون لصلواتهم على التراب الذي تمشي عليه ، ويسمونها «زوجة السيدين» ، فإنها لا تزال مسيحية كاثوليكية إلى هذه الساعة ، ومن العجيب أن إحدى وستين سنة قضتها كلها في الإسلام وبين المسلمين من (١٨٧٠ إلى الآن ١٩٣١) لم تغير من مسيحيتها شيئاً ، وهذا دليل على ما كانت عليه تكنه في قلبها لهؤلاء «الأحباب» الذين حكموها في رقابهم واموالهم ! ! .

ولنرجع إلى نقل الاعترافات فنقول : ثم قال سيدي محمد الكبير: وفي سنة ١٨٨١ كان أحد «مقاديمنا» سي عبد القادر بن حميدة مات شهيداً مع الكولونيل فلاتير حيث كان يعاونه على احتلال بعض النواحي الصحراوية .

وفي سنة ١٨٩٤ طلب منا جول كوميون والي الجزائر العام يومئذ أن نكتب رسائل توصية ، فكتبنا عدة رسائل ، وأصدرنا عدة أوامر إلى أحباب طريقتنا في بلاد الهكار (التوارق) والسودان نخبرهم بأن حملة فو ولامي الفرنسية هاجمة على بلادهم ، ونأمرهم بأن لا يقابلوها إلا بالسمع والطاعة ، وأن يعاونوها على احتلال تلك البلاد ، وعلى نشر العافية فيها ! ! . .

وفي سنة ١٩٠٦ ـ ١٩٠٧ أرسل المسيو جونار والي الجزائر العام يومئذ ضابطه المترجم مدير الأمور الأهلية بالولاية العامة سيدي مرانت برسالة إلى أبي المأسوف عليه سيدي البشير ، فأقام عنده في زاوية كوردان شهراً كاملاً لأداء مهمة سياسية ، ولتحرير رسائل وأوامر أمضاها سيدي البشير والدي ـ رئيس التجانية يومئذ ـ . ثم وجهت ـ أرسلت ـ إلى كبراء مراكش ـ المغرب الأقصى ـ وأعيانها وزعماء تلك البلاد وجلهم ـ أو قال : وأكثرهم ـ تجانيون من أحباب طريقتنا نبشرهم بالاستعمار الفرنسي ، ونأمرهم بأن يتقبلوه بالسمع والطاعة والاستسلام والخضوع التام ، وأن

يحملوا الأمة على ذلك، وأن يسهلوا على جيوش فرنسا تلك البلاد.

وفي الحرب العالمية الكبرى أرسلنا ووزعنا في سائر أقطار شمال افريقبة منشورات تلغرافية وبريدية استنكاراً لتدخل الأتراك في الحرب ضد فرنسا الكريمه وضد حلفائها الكرام، وأمرنا أحباب طريقتنا بأن يبقوا على عهد فرنسا وعلى ذمتها ومودتها.

وفي سنة ١٩١٣ إجابة لطلب الوالي العام للجزائر أرسلنا بريداً إلى المقدّم الكبير للطريقة التجانية في السنغال سيدي الحاج مالك عثمان ساي نأمره بأن يستعمل نفوذنا الديني الأكبر هنالك في السودان لتسهيل مأمورية كلوزيل الوالي العام للجزء الشمالي مس إفريقية الغربية - أي. لكي يسهل عليه احتلال واحة شنقبط -

وفي سنة ١٩١٦ إجابة لطلب المريشال لبوتي عميد فرنسا في مراكش كان سبدي علي - صاحب السجادة الرئيس الذي كان قبلي - كتب مئة وثلاث عشرة رسالة توصية، وأرسلها إلى الزعماء الكبار وأعيان المغاربة يأمرهم بإعانة فرنسا في تحصيل مرغوبها وتوسيع نفوذها وذلك بواسطة نفوذهم الديني!..

وفي سنة ١٩٢٥ في أثناء حرب الريف أرسلت أنا - حبيبنا - المخلص ومريد طريقتنا ومستشارنا المعتبر حسني سي أحمد بن الطالب - الذي قرأ هذه الخطبة بلسان سيده - إلى المغرب الأقصى، فقام بدعاية كبرى - وبروباغندا - واسعة في حدود منطقة الثوار، وتمكن من أخذ عناوين الرؤساء الكبار والأعيان الريفيين «والمقاديم» وأرباب النفوذ على القبائل الثائرة، وكتبنا إليهم رسائل نأمرهم فيها بالخضوع والاستسلام لفرنسا، وقد أرسلنا هذه الرسائل إلى «مقدّمنا» الأكبر في فاس، فبلغها إلى المبعوث إليهم يداً بيد.

وبالجملة فإن فرنسا ما طلبت من الطائفة التجانية نفوذها الديني إلا وأسرعنا بكل فرح ونشاط بتلبية طلبها وتحقيق رغائبها، وذلك كله لأجل عظمة ورفاهية وفخر حبيبتنا فرنسا «النبيلة»..

والله المسؤول أن يخلد وجودها بيننا لنتمتع برضاها الخالد! . ثم لما ختم خطبه هذه بالثناء العاطر على الموظفين الفرنسيين وعلى الضباط العسكريين واحدا واحداً، ومدح الوالي العام الحالي ووصفه بأنه «المستعمر الأكبر»

وما انتهى الشيخ من خطبته حتى نهض ليوتنان كولونيل سيكوني رئيس البعثة العسكرية وشكر الشيخ وأثنى عليه، ثم قال له: «من كمال مروءتك وإحسانك يا سيدي الشيخ (المرابط) أنك لم تذكر ولا نعمة واحدة من النعم التي غمرتني بها، فأنت الذي أنجيتني من التوارق الملثمين، وأنقذتني من أيديهم. . وهكذا جعل الكولونيل يذكر مناقب أخرى للشيخ كثيرة

ونلفت نظر القراء إلى شيئين اثنين: أحدهما: أن الرئاسة الروحية في هذه الطريقة التجانية هي موحدة في يد الخليفة، وليس لأحد منهم أن يستقل عنه. وأما الثاني: فهو أن دعاة الإصلاح الإسلامي في المغرب العربي (الجزائر تونس مراكش) هم اليوم يقفون موقفاً حرجاً جدًّا للغاية، فهم يحاربون، ويحاربهم دعاة الإباحية والإلحاد، وأهل الجمود والخرافات، ويقاومون في هؤلاء وهؤلاء الاستعمار الغاشم، وما فيه من قسوة وطغيان اهـ .

* * * * * *

الفهـــرس

باب

جامع لمسائل من زلقات هذا الرجل المشرع جعلت
لكل واحدة منها فصلاً مستقلاً

باب

في فريته الشنيعة القبيحة، المقتضية تكذيب كثير من
نصوص القرآن

باب
فيما أجاب به صاحب بغية مستفيدهم عن تفضيل صلاتهم
على القرآن العظيم

تطلب جميع منشوراتنا من :

الشركة المتحدة للتوزيع

بيروت - شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة

هاتف : ٨١٥١١٢ - ٣١٩٠٣٩ - ص.ب ٧٤٦٠

برقياً : بيوشران - الهاتف الدولي ٦٠٣٢٤٧

